

Håp i Jobs bok

På leting etter et livsnært håpsspråk

"Jeg er en skapning
Jeg kan intet kreve
Jeg er håp og ærefrykt

Thi riket er ditt"

A. Eidslott

av Eivind Oftebro

Spesialoppgave i teologi

Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet

Høstsemesteret 2010

Veileder: Helge S. Kvanvig

Innholdsfortegnelse

1. Innledning	s. 3
2. Håp som fenomen	s. 5
3. Gammeltestamentlig håpsterminologi	s. 8
3.1 Leksikografisk undersøkelse av hebraisk håpsspråk	s. 8
3.2 LXX' tolkning av hebraisk håpsspråk	s. 11
4. Det semantiske feltet 'håp' i Jobs bok	s. 16
4.1 Sentrum i det semantiske feltet 'håp': תִּקְוָה og קוֹה	s. 17
4.2 Utvidelse av det semantiske feltet: יחל, כסל, בטח	s. 21
4.3 Det semantiske feltets yttergrenser	s. 26
5. Håpstematisk diskursanalyse av Jobs bok	s. 31
5.1 Sjanger, struktur og fremdrift	s. 31
5.2 Diskursanalyse: ulike budskap om håp	s. 36
5.2.1 Fortelleren og הַשִּׁטָּן	s. 37
5.2.1 Elifas, Bildad og Sofar	s. 40
5.2.2 Job	s. 46
5.2.3 Elihu og Gud	s. 51
5.3 Ulike budskap om håp - oppsummering	s. 52
6. Avsluttende refleksjon – et livsnært håp?	s. 54
Litteraturliste	s. 56

1. Innledning: Behov for et livsnært håp?

Det fins mange gode grunner for at teologien burde være opptatt av størrelsen 'håp'. Når jeg har valgt å arbeide med akkurat dette i min spesialoppgave, så er det fordi jeg opplever at håpet står svært sentralt i samtlige teologiske disipliner, og fordi jeg ønsket å arbeide med et så basalt teologisk tema som overhodet mulig. En av mine viktigste arenaer for deltakelse i teologiske samtaler i løpet av studietiden har vært i ikke-akademiske, ikke-kirkelige sirkler, dominert av mennesker som med en grov forenkling kan kalles "selvutnevnte agnostikere". En utbredt oppfatning blant mange av disse er at det kristne budskapet er livsfjernt og irrelevant for deres liv. Samtidig er alle jeg har snakket med enige om at håp er en basal nødvendighet i alle menneskers liv. For meg framstår dette som et problem som bør tas opp i teologiske sirkler. Denne oppgaven er et forsøk på å bidra i så henseende.

Når jeg velger å arbeide med en gammeltestamentlig tekst, er det fordi jeg ønsker å unngå en fallgrube som preger den kristne tale om håp; dens potensial for avstand og livsfjernhet. En slagside ved enkelte former for kristen teologi er at det forkynte budskapet resulterer i en avstandtagen fra livet. Dette reflekteres etter mitt syn både i våre liturgier, i vår etikk og i vår forkynnelse. Det er ikke merkelig at vi i vår kirke gir de nytestamentlige tekstene en mer fremtredende plass enn de gammeltestamentlige. Imidlertid tror jeg det er i vår *lesning* av NT, og især dets eskatologiske stoff, vi lettest kan finne opphavet til kristendommens potensial for å oppleves som fjernt og irrelevant. Jeg tror ikke vår lesning av GT er heftet med de samme problemene, bl.a. fordi eskatologien her ikke er den samme. Men hvorfor Jobs bok? Det flotte med den er at den er så omstendelig. Den storslagne poesien gir rom for å ta opp mange ulike tema i sin fulle bredde, uten forenklinger. Og er det én ting "selvutnevnte agnostikere" gjennomskuer, så er det forenklinger og skinnløsninger. Denne oppgaven vil ta sikte på å vise at et av de mest sentrale temaene som tas opp i Jobs bok er nettopp forståelsen av håp; og det på en måte som plasserer håpet midt i livet. Jeg tror at dersom "stemmer" lik den vi finner hos forfatteren av Jobs bok hadde fått slippe oftere til i kirkens og teologiens tale om håp, da ville vårt budskap oppleves som mer livsnært.

Skal man arbeide med en størrelse som 'håp', kan det være hensiktsmessig å først forsøke å etablere en forståelse av hva dette fenomenet består i. Oppgaven vil derfor innledes med et kortere kapittel om 'håp' som fenomenologisk størrelse. Deretter følger oppgavens hoveddel,

som består i en filologisk del hvor den gammeltestamentlige håpsterminologien forsøkes avdekket, og deretter en litterær lesning av Jobs bok hvor håpsterminologien brukes som inngangsport til bokens budskap om håp. Det metodiske grepet her er todelt; først etableres et semantisk felt for terminologisk og semantisk å avgrense størrelsen 'håp', og deretter vil Jobsbokens ulike diskurser analyseres i lys av dette.

Den primære bibeloversettelsen som anvendes i denne oppgaven er Bibelselskapets oversettelse fra 1978/85. En del steder har jeg imidlertid valgt å gi egne oversettelser, eller å benytte Bibelselskapets 1930-utgave. I begge disse fall, og i andre sammenhenger hvor oversettelser av den hebraiske teksten krever en kommentar, vil dette bemerkes i noteapparatet.

Kapittel 2: Håp som fenomen

1. Vi begynner tomhendte

Vi beveges. Fra første stund søker vi. Er helt grådige. Skriker. Har ikke det vi ønsker.

2. Mye vil ha mer

Men vi lærer også å vente. For det et barn ønsker seg, kommer sjelden straks. Ja, vi venter også på selve ønsket, til det blir tydeligere. Et barn griper etter alt mulig for å inne ut hva det er. Kaster det fra seg igjen, er urolig, nysgjerrig, og vet ikke hva det er ute etter.¹

Slik lyder et utdrag fra håpsfilosofen Ernst Blochs verk *Das Prinzip Hoffnung*. Med dette bruddstykket plasserer han håp i en uvant sammenheng. Beskrivelsen av et barns første erfaringer av å beveges av sin søken etter det ennå ukjente er likevel en god illustrasjon av hva håp dypest sett er. Som voksne erstattes riktignok barnets tillitsfulle nysgjerrighet i stor grad av fryktsom skepsis, men prinsippet er det samme: vi beveges av vår søken etter det vi ennå ikke kjenner. Empirien fra vår fortid gjør at vi i nåtid kan skjelne mellom ønsket og uønsket fremtid. I dagligdags tale bruker vi gjerne ”håp” om den ønskede fremtiden, men vår evne til å vurdere realisme sikrer at vi i samme åndedrag gjerne bruker ”frykt” om den uønskede fremtiden. Det ukjente er også ukontrollerbart, og fremtiden kjenner vi ikke, til tross for at vi er skapt med evnen til å forvente den². Samtidig er vi heller ikke helt maktesløse overfor fremtiden. Augustin skriver om mennesket i tiden:

[Det er] overmåte klart at verken fremtid eller fortid eksisterer, og derfor er det ikke direkte riktig å si at det er tre tider, fortid, nåtid og fremtid. Det snarere korrekt å si at det er tre tider, *nåtiden av fortidige ting, nåtiden av nåtidige ting og nåtiden av fremtidige ting*. Slike ulike tider eksisterer i sinnet, men ikke noe annet sted jeg kan se.³

Dersom Augustin har rett, og de eneste stedene disse tidene eksisterer er i våre sinn, da må vi vel også ha et visst ansvar for utformingen av dem? Skal vi nøye oss med å bruke vår nåtid av fortidige ting til å stille prognoser, og spå et sannsynlig fremtidig utfall, basert på den logikk vi kan trekke ut av vår empiri? En slik forholdning kan vi kalle futorologisk⁴. Denne måten å forholde seg til fremtiden på er heftet med flere problemer: prognosene forsøker å være objektive, og kun forholde seg til fortidige fakta. Men når prognosene ikke styres av et normsystem som beskriver en ønsket fremtid, kan prognosene lett bli selvoppfylgende

¹ Bloch, *På spor av virkeligheten*, s 17.

² Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, s 149.

³ Augustin, *Bekjennelser*, kap 11, paragraf 20.

⁴ Kvanvig, *Håpet om en annen verden*, s 14f.

profetier.⁵ Vi er avhengige av å forberede oss best mulig på fremtiden, men vi må samtidig erkjenne vårt eget ansvar for å ønske oss noe av fremtiden. Vårt håp kan altså ikke være objektivt og lovmessig. Samtidig er vårt håp ikke avhengig av at vi igangsetter det, jfr Blochs henvisning til barnets bevegethet til tross for at det ikke vet hva det søker; Vi lever spontant i påvente av en fremtid, og vi strekker oss ut mot den, uten å vite hva vi strekker oss mot.

Helge Kvanvig diskuterer dette i sin bok *Håpet om en annen verden. Verdensflukt og verdensforandring i lys av den kristne tro*. Her påvises, som tittelen antyder, flere måter å forholde seg til dette spontane håpet på. Som et eksempel på verdensflukt forteller Kvanvig om en reklameplakat for et forsikringsselskap, hvor man kunne lese: ”Arbeid til du er seksti, og lev så!”⁶ Her flyttes livet utenfor nåtiden av nåtidige ting. Om man aksepterer denne forflytningen har man også godtatt at fremtiden løsrives fra fremtiden, men at man likevel legger hovedvekten av sitt liv i det fremtidige. Dette blir også en form for virkelighetsflukt, der livet her og nå bare tjener som en midlertidig utsettelse før det egentlige livet tar til, etter fylte seksti. Eksempelet er godt, og illustrerer hva som skjer om vi skyver håpet utenfor rammene av vår nåværende tilværelse. Den håpende passiviseres. Først når det ordinære livet, med daglig arbeidsinnsats og økonomiske bekymringer, avløses av en fremtidig utopi vil håpet innfris. Uavhengig av om denne fremtidige utopien realiseres, vil den håpendes evne til å påvirke sin egen fremtid sløves så lenge håpets objekt (livet etter fylte seksti, med økonomisk frihet) er så abstrakt.

Den andre måten å forholde seg til håpet på, som Kvanvigs boktittel henspiller på, er verdensforandring. Gjennom å supplere futurologiens prognoser med en refleksjon om hvilke normer vi ønsker skal prege vår fremtid, kan håpet være en drivkraft til forandring⁷. Håpet blir da noe mer enn en passiv venting (på f.eks. å fylle seksti), og vil kjempe for å oppnå en ønsket fremtid. I dette ligger en risiko og et vågestykke. Om kampen for ønsket fremtid ikke fører frem, resulterer det i skuffelse, som igjen kan resultere i resignasjon, bitterhet og endelig kanskje til og med håpløshet.⁸ Denne risikoen er høyst reell all den tid vi selv ikke er i stand til å bestemme over alle variabler i vår egen fremtid.

⁵ Samme sted.

⁶ Samme verk, s 22.

⁷ Samme verk, s 27f

⁸ Samme verk, s28ff.

Også den kirkelige, og teologiske, tale om håp må ta konsekvensen av denne flertydigheten. Om vi som kirke fyller det kristne håpet utelukkende med eskatologisk innhold, da likner vi fort reklameplakaten fra Kvanvigs bok. Hvis det håpet evangeliet vekker i oss først kan realiseres etter at vår tilværelse her og nå opphører, ikke ved at vi fyller seksti, men ved at vi dør, ja da vil den håpende passiviseres i sitt liv her og nå. Et passivt liv her og nå er imidlertid som kjent uforenelig med den kristne evangelium. Samtidig vil jeg våge påstanden at vi lett godtar en slik abstrakt, livsfjern håpstale i kirken. Hvor mange av oss kan huske en preken, en samtale eller et liturgisk ledd hvor et nåtidig, kjempende håp var tema? Forhåpentlig kan enkelte av oss huske å ha opplevd noe slikt en sjelden gang, men jeg frykter at budskapet ikke har nådd ut til ”de selvutnevnte agnostikerne”, som tross alt utgjør en stor del av vår kirke.

Også den futurologiske modellen har sin gjenpart i kirkelig og teologisk sammenheng. Det er ikke lenge siden den amerikanske helbredelsespredikanten Thurman Scrivner prydet forsiden på Norges største ”kristenlivs”-avis under overskriften ”Ekte kristne synder ikke”⁹. Predikanten hevdet bl.a. at sykdom og funksjonshemminger var en direkte konsekvens av menneskers synd, og at han selv ikke hadde vært syk en eneste dag på de 30 årene som var gått fra hans egen omvendelse og til i dag. Selv om Scrivner åpenbart er ekstrem i sine synspunkter, og avisen stemplet hans synspunkter som vranglære, er prinsippet til stede i mange lag av vår religiøsitet. Dersom vi tror, vil det resultere i evig liv – dette leses i alle dåps- og begravelseritualer i Den norske kirke (Joh 3:16). Dette er både evangelisk og gledelig, men det spørres om ikke vi kunne vært flinkere til å fylle abstraksjonen ’tro’ med en mer konkret innhold. Det samme gjelder for ’håp’. Vi bruker ordet ”håp” for å betegne størrelsen, men hva er egentlig ”håp”s *res*; hvilken størrelse sikter vi til når vi i kirken bruker betegnelsen ”håp”? Begrenser det seg til en forventning om evig liv for de som tror, eller er det noe mer? Hva består det kristne håpet i, og hvorfor er det relevant for våre liv? Hva har kirken og teologien å tilby den som opplever håpløshet? Og hvordan slutter en seg til det kjempende håp ut dersom kirken eller den akademiske teologien får bestemme?

⁹ Vårt Land, 07.10.2010

Kapittel 3: Gammeltestamentlig håpsterminologi

Det finnes altså grunn til å hevde at temaet håp står svært sentralt hos ethvert menneske som forsøker å fortolke sin egen eksistens, og evne til å forvente en fortsettelse av nåtiden. Størrelsen håp kan hevdes å være helt basal og svært sentral i allmennmenneskelig så vel som teologisk forstand. Likevel resulterer våre forsøk på språklig å forholde oss til denne tematikken ofte i lite konkrete, abstrakte og eskatologisk ladede vendinger og formularer. Årsakene til dette er nok mange, men hverken i lingvistisk, fenomenologisk eller teologisk forstand vil dette tematiseres her. Derimot vil jeg i det følgende ta utgangspunkt i et behov som melder seg i kjølvannet av disse erkjennelsene. Både i akademisk teologi, i homiletikken, i sjelesorg og i liturgisk arbeid vil man kunne nyte godt av en språklighet knyttet til temaet 'håp', som hjelper en å beskrive det livsnære, konkrete sidene ved håpet; Det foreligger et behov for å fylle "håp" med innhold. Hovedambisjonen i denne oppgave er undersøke noen utvalgte tekster fra Jobs bok som befatter seg med temaet 'håp', nettopp med det mål for øye å se om en av vår kanons mest språkmektige forfattere kan inspirere til en refleksjon omkring håp som en konkret og livsnær størrelse. Skal en slik undersøkelse kunne finne sted, er det nødvendig å først påvise en tale om håp i Jobs bok, som forhåpentlig er både mer mangfoldig, mer konkret og mer livsnær enn vårt dagligdagse og teologiske håpsspråk. Vi skal se at denne talen fins, og jeg vil i det følgende kapittel argumentere for at den faktisk er så mangfoldig at det viser seg som litt av en utfordring å få oversikt over den. For å møte denne utfordringen vil jeg gjennom å foreta en leksikografisk undersøkelse, og en konsultasjon med LXX' tolkninger av gammeltestamentlig håpstatemikk, forsøke å etablere et 'semantisk felt' bestående av terminologiske byggesteiner. Forhåpentlig vil disse til sammen gjøre det mulig å både oppdage, og få en oversikt over, den tale om håp som finnes i Jobs bok.

3.1 Leksikografisk undersøkelse av hebraisk håpsspråk

Ganske umiddelbart åpenbarer forsøket på å identifisere Jobsbokas håpsterminologi en grunnleggende utfordring: På et leksikografisk plan kan vi ikke påvise noen hebraisk ekvivalent til vårt "håp"¹⁰. Årsaken til dette er dels et semiotisk problem knyttet til "håp"; Ettersom den størrelse "håp" betegner er så vag, abstrakt og uoversiktlig, blir det tilnærmet umulig å argumentere for at et hebraisk ord skulle betegne det eksakt samme. Faktum er at

¹⁰ Zimmerli, *Man and his Hope in the Old Testament*, s 4

man i det bibelhebraiske språket ikke opererer med noen abstraksjon á la vårt ”håp”¹¹. Man kunne her tenke seg at en undersøkelse av den norske termens etymologi, ville avsløre en opprinnelig konkret betydning assosiert med det man på et tidlig tidspunkt i språkhistorien ønsket å tematisere ved bruk av ”håp”. Forespør man etymologiske oppslagsverk, finner man imidlertid heller ikke her noe godt svar på hvor vår norske term har sin opprinnelse, og vi får dermed heller ingen hjelp til hvor vi kan begynne å lete i det hebraiske språk. Om det viser seg vanskelig å trekke linjer til det hebraiske GT fra det abstrakte, norske begrepet ”håp” i generell, lingvistisk forstand, påpeker Walther Zimmerli at vårt *teologiske* håpsbegrep likevel kan spores tilbake til de nytestamentlige forfatternes bruk av ”ἐλπις” og ”ἐλπίζειν”.¹² Disse har den samme abstrakte karakter som ”håp” og ”å håpe”, og er heftet med samme, ovennevnte semiotiske utfordringer. Det å betegne den omfattende og sammensatte tematikken ’håp’ med abstrakt terminologi er altså noe vi i kirken og kristen teologi har gjort helt siden urkirken, men her mister vi altså tilsynelatende sporet av syne idet tilsvarende abstrakte hebraiske termer ikke foreligger. Om vi tar for gitt at de gammeltestamentlige forfatterne skriver om håp i sine tekster, innebærer mangelen på en abstraksjon tilsvarende ”håp” eller ”ἐλπις” i det hebraiske språk at et spennende håpsspråklig sprang finner sted i den lingvistiske kløften mellom bibelhebraisk og koinégresk. Dermed blir man stående på grensen mellom testamentene og deres tilhørende språkunivers med spørsmålet: Hvis GT befatter seg med håpstatematikk, uten å benytte seg av et primært abstrakt språk, hva slags språk brukes da? Vi konsulterer først leksikografene.

Walter Zimmerli gjør bruk av to tysk-hebraiske verk når han ad leksikografisk vei leter etter det hebraiske håpsspråk; Koehler-Baumgartner og Gesenius-Buhl¹³, og her undersøker han hebraiske ord som svarer til ”å håpe” og ”håp”. Den eneste verbformen disse to verkene enes om er pielformen av roten שָׁבַר, som i Koehler-Baumgartners *Hebrew and Arameic Lexicon of the Old Testament*¹⁴ oversettes i retning av å vente og å undersøke eller inspisere. Dette verbet forekommer i GT bare seks ganger, hvorav den ene forekomsten ifølge Zimmerli ikke omhandler håp. Når det gjelder substantiver oversatt med ”hoffen”, finner man noen flere. Foruten substantivet שָׁבַר derivert fra nevnte שָׁבַר, lister leksikografene מִצְפֵּן, מִצְפֵּן, to former

¹¹ Samme sted.

¹² Zimmerli, *Man and his Hope in the Old Testament*, s 4

¹³ Zimmerli, *Man and his Hope in the Old Testament*, s. 5f. Se dennes note 10 og 11 for fullstendig bibliografi for de utgaver som Zimmerli gjør bruk av.

¹⁴ Heretter: ”HALOT”. Utgaven som brukes i denne oppgaven er en elektronisk utgave integrert i bibelprogramvaren *Accordance*. Se bibliografi.

fra roten קנה¹⁵; תִּקְנָה og מִקְנָה, samt תִּוְחָלָה fra roten יחל som de viktigste termene¹⁶. Betydningene av disse kommer jeg nærmere tilbake til nedenfor i kontekst av deres forekomster i Jobs bok, men foreløpig kan det nevnes at vi her har å gjøre med to kategorier der den ene har å gjøre med å vente eller forvente, og den andre med å se, undersøke eller speide. I tillegg til de nevnte termene felles for de to oppslagsverkene, supplerer Gesenius-Buhl denne listen med de to substantivene כְּסָלָה og בְּטָחוֹן, som begge på litt ulike måter betegner størrelsen 'tillit', og dermed bringer en tredje dimensjon til vår forståelse av hebraisk håpsspråk. Zimmerlis konklusjon i kjølvannet av sin leksikografiske undersøkelse av hebraisk håpsterminologi er at denne ikke er like ensartet og sementert som den greske.¹⁷ Det nærmeste man kommer noen etablert håpsterminologi tilsvarende det greske ελπις er תִּקְנָה og תִּוְחָלָה, begge derivert fra røtter hvis betydning går i retning av 'å vente'¹⁸. Det bør her nevnes at disse to til sammen kun forekommer i underkant av 40 ganger i hele GT, mens ελπις brukes nærmere 50 ganger i NT; et tekstmateriale hvis omfang som kjent er under en tredjedel av det gammeltestamentlige. Tilsvarende omfang finner man om man undersøker verbformene knyttet til disse røttene sammenliknet med bruken av ελπίζειν i NT. En annen viktig forskjell på ny- og gammeltestamentlig terminologi ligger på det etymologiske plan; til forskjell fra de greske termenes abstrakte grunnbetydning, er de hebraiske håpstermene derivert av røtter hvis betydning i utgangspunktet er av konkret art. Denne konkretiseringen stiller oss som lesere overfor en komplisert, men etter mitt skjønn viktig, oppgave; nemlig å forholde oss til 'håp' som en kategori som beveger seg på tvers av grensen mellom det abstrakte og det konkrete. Skal vi ta det konkrete aspektet i det gammeltestamentlige håpsspråket på alvor, blir vi utfordret til å revidere vår forståelse av 'håp' hver gang de hebraiske håpsbegrepene kan påvises i tekstene. Betydningen av for eksempel pielformen av שָׁבַר kan like gjerne brukes om 'å vente' i nokså triviell betydning, som om 'å vente' i religiøs-eskatologisk betydning med Gud som objekt. Leseren må ta kontekst og omkringliggende terminologi i betraktning for å bestemme en sakssvarende oversettelse, men samtidig også forholde seg til spørsmålet om det i det hele tatt lar seg gjøre å skille klart

¹⁵ Gesenius-Buhl nevner også verbformen קָנָה.

¹⁶ Enkelte andre ord listes også hos Gesenius-Buhl, men forekomstene er såpass fåtallige, og lite relevante for arbeid med Jobs bok, at jeg velger å utelate dem her. Zimmerli, *Man and his Hope in the Old Testament*, s 4-8.

¹⁷ Zimmerli, *Man and his Hope in the Old Testament*, s 7.

¹⁸ Samme sted.

mellom en triviell og religiøs tolkning av størrelsen 'håp'.¹⁹ Denne flertydigheten gjelder for alle de nevnte håpstermene, noe som etter mitt syn tjener som et godt argument for påstanden om at det hebraiske håpsspråket er mer konkret enn det greske, eller for den saks skyld vårt norske. Samtidig stiller det leseren av de hebraiske tekstene overfor en utfordring når håpsspråket skal avdekkes; hvordan gjøre forsvarlige oversettelser, uten å påtvinge tekstene håpstematikk som et resultat av et ønske om å finne det? Og om den gammeltestamentlige talen om håp kan hjelpe oss å fylle vår til nå abstrakte forståelse av fenomenet 'håp' med nytt og konkret innhold, vil ikke det vanskeliggjøre en demarkasjon av den terminologi som betegner håp i GT, ettersom tekstene og vår forståelse står i et gjensidig hermeneutisk avhengighetsforhold? Disse spørsmålene er ikke besvart i en hånd vending på generelt plan, men vi kan allerede på det leksikografiske plan se at det hebraiske språket motsetter seg våre forsøk på å gjøre 'håp' til en rent abstrakt størrelse. Imidlertid avslører leksika bare en del av den kompleksitet det gammeltestamentlige håpsspråket innehar. For å trenge dypere ned i denne materien, vender vi blikket mot Septuaginta.

3.2 LXX' tolkning av hebraisk håpsspråk

Zimmerli viser at de nytestamentlige forfatternes bruk av *ελπις* og *ελπιζειν* fylte begrepene med en særskilt kristen-teologisk mening.²⁰ Der disse termene i annen antikk, gresk litteratur ble brukt for å uttrykke en blind, grunnløs og bedragersk forventning til fremtiden, som gjorde menneskene i stand til å ikke bukke under for erkjennelsen av egen forgjengelighet²¹, ble de i NT gitt et annet meningsinnhold. Gjennom å gjøre Gud og Kristus til håpets objekt, var *ελπις* og *ελπιζειν* i NT-forfatternes bruk ikke lenger å forstå som en ubegrunnet forventning, eller bedragersk illusjon, men tvert imot som de troendes tilsvær på Guds åpenbaring og frelsesgjerning. I Efeserbrevet knyttes håpet opp mot samvær med Gud, og delaktighet i "paktene og løftet", og i Romerbrevet omtales håp som en frukt av den lidendes prøvede sinn²². I første Peters brev brukes *ελπις* på en måte som uttrykker tillit og tro.²³ Eksemplene her kunne vært mange flere, men disse får være tilstrekkelig for å vise at det koinégreske

¹⁹ En eksempeltekst hvor piel-formen *הִתְחַלֵּץ* brukes om 'å vente' i en slags "triviell" betydning har vi etter mitt skjønn i Ruth 1:13. Interessant nok opptrer verbet her i samme setning (v 12) som håpssubstantivet *הִתְחַלֵּץ*. Dette understreker poenget om at vanntette skott mellom konkret og abstrakt forståelse av 'håp' vanskeliggjøres i møte med et konkret orientert håpsspråk som det gammeltestamentlige.

²⁰ Zimmerli, *Man and his Hope in the Old Testament*, s 2

²¹ Zimmerli henviser her til legenden om Pandoras eske. Zimmerli, *Man and his Hope in the Old Testament*, s 2.

²² Ef 2:12, Rom 5:3-5

²³ 1 pet 3:1

utgangspunktet for vårt ”håp” allerede i NT brukes for å betegne et bredt spekter av betydninger, og allerede her har abstrakt karakter i den forstand ἐλπις-begrepet ikke kan sies å betegne noe enkelt *res*, men snarere et bredt, ikke-konkret bruksområde med potensial for tunge teologiske konnotasjoner. Tar vi utgangspunkt i at LXX ble ferdigstilt en gang på 100-tallet f. Kr., er ikke avstanden så stor, språkhistorisk sett, fra LXX-oversetternes til Pauli bruk av ἐλπις, og gitt at LXX-sitater forekommer i NT, kan vi forestille oss at tidlig kristen håpsterminologi kan ha røtter helt tilbake til LXX-oversetternes tolkning av de hebraiske skriftene.

Når det gjelder bruken av substantivet ἐλπις er LXX-oversetterne i det store og det hele i overensstemmelse med leksikografene. Brorparten av de 78 gangene ordet brukes, er det i visdomslitteraturen eller Salmenes bok, og alle de overnevnte substantivene er representert innenfor LXX’ oversettelse av disse skriftene. Om leksika og LXX samstemmer om håpssubstantivene, er en undersøkelse av LXX’ bruk av verbet ἐπιζειν desto mer interessant²⁴. Vi har sett at ordbøkene konsentrerer håpsverbene omkring røttene שָׁבַר og קוּה. I LXX er bildet imidlertid et annet: om lag halvparten av de 97 gangene LXX bruker ἐπιζειν, oversettelses verb med roten בָּטַח, en rot som ikke nevnes som håpsverb hos noen av leksikografene. Som nevnt i forbindelse med substantivet בְּטָחוֹן betegner denne roten tillit og trygghet. En rekke andre forekomster er oversettelser av verb som har roten חָסַח, som betyr skjule- eller tilfluktsted, og verbformene kan tenkes å uttrykke noe i retning av ’å søke ly’. De resterende forekomstene av ἐπιζειν er oversettelser av verb med de nevnte røttene שָׁבַר, קוּה og יָחַל²⁵. Som tilfellet var med substantivene, er også verbformene svært hyppig representert i visdomslitteraturen og i Salmenes bok, sammenliknet med resten av GT.

Selv om både Walther Zimmerli og Hans Walter Wolff på hver sin kant undersøker gammeltestamentlige håpsverb via LXX’ bruk av ἐπιζειν, gjør ingen av dem noe forsøk på å forklare avviket fra leksikografenes sparsommelige mengde håpsverb, til LXX bredere palett. Imidlertid gir de begge sin analyse av den helhet håpsverbene til sammen er uttrykk for. Zimmerli påpeker at både det å vente, se/skue, utvise tillit og søke tilflukt innebærer et objekt. Man venter på, skuer etter, har tillit til og søker tilflukt hos *noe* eller *noen*. Han

²⁴ Zimmerli, *Man and his Hope in the Old Testament*, s 9f

²⁵ Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, s 149f

observerer at dette objektet i svært mange tilfeller er Gud. Av dette slutter Zimmerli at de hebraiske håpsverbene uttrykker det han kaller "the moment of personal surrender" hos mennesket.²⁶ Disse verbene betegner til sammen ulike uttrykk for menneskets overgivelse til noe utenfor seg selv, Gud, som bringer mennesket det han trenger. Videre hevder Zimmerli at LXX med sin tolkning av det hebraiske håpspråket at menneskets utstrekning mot et slikt ytre objekt ikke kan oppstå i et vakuum. Mennesket strekker seg mot Gud som et tilsvarende svar til en kallelse og et løfte fra Gud, der mennesket kalles til tålmodighet, trygghet og tillit. Alle disse uttrykkene for overgivelse kan også sies å ha med menneskets forhold til egen fremtid å gjøre. Dette tema er Hans Walter Wolff særlig opptatt av. Han argumenterer med utgangspunkt i de gammeltestamentlige tekstenes håpspråk, og LXX' tolkning av dette, for at det å forholde seg til sin egen uvisse fremtid med både frykt og forventning hører til grunnelementene i det skapte menneskelivet. De ulike håpsordene betegner ulike sider ved denne grunnleggende egenskapen hos mennesket.²⁷ Håpet er ifølge Wolff nært knyttet til livet, og dermed også truet av livets forgjengelighet.²⁸ Av denne grunn er håp knyttet til en spenning, og er å forstå som noe mennesket strekker sitt blikk, sin tålmodighet og sin tillit til, snarere enn en trygg og god visshet om at alt nok skal gå bra til slutt. Wolff hevder det kanskje tydeligste uttrykket for denne spenningen ligger innbakt i håpsordene derivert fra roten קנה som sammen bærer i seg mange betydninger: å bli styrket, å vente, optimistisk forventning, målesnor strukket ut så langt det går.²⁹ Også de andre håpsordene nevnt ovenfor mener Wolff uttrykker den spenningen som foreligger mellom mennesket i nåtid og dets uvisse framtid. Dette håpet og denne spenningen får hos Wolff samme objekt som hos Zimmerli; det er Gud som er gjenstand for menneskets forventning, tålmodighet, tillit og speiding mot horisonten. Wolffs hovedargument for at det forholder seg slik er rent statistisk: i to av tre tilfeller hvor et menneskelig subjekt forventer noe eller viser tillit til noe i de gammeltestamentlige tekstene, så er Gud objektet det er snakk om.³⁰ Akkurat som håpet befinner seg i spenningen mellom optimistisk forventning og frykt, står mennesket som subjekt mellom å passivt forvente, eller å aktivt lete; mellom å strekke seg i desperasjon mot noe, eller i tillit å søke ly hos noe. Wolff

²⁶ Zimmerli, *Man and his Hope in the Old Testament*, s 9

²⁷ Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, s 149ff

²⁸ Fork 9:4. Dette er for øvrig eneste gang ελπις forekommer i Forkynneren.

²⁹ Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, s 150, også HALOT-artikler til oppslagsordene תקנה og קנה.

³⁰ Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, s 153ff

finner alle disse kategoriene i det håpsspråket som til sammen identifiseres av leksika og LXX.³¹

Både Wolffs og Zimmerlis analyser er interessante, men det er mulig å innvende en viss kritikk mot spranget de begge gjør fra det foreliggende språklige materialet til deres respektive teologiske resonnementer. Når Gud gjøres til objekt slik det er beskrevet ovenfor, er det etter mitt skjønn en forenkling som ikke tar høyde for problemstillingen vi var innom tidligere, der det kom fram av den hebraiske terminologien *både* beskriver konkrete *og* abstrakte sider med menneskets utstrekning, forventning og tillit. De tekstene der håpsordene brukes i betydninger som i konkretiserende retning utfordrer det meningsinnhold vi er vant til å tillegge 'håp', passer ikke umiddelbart inn i forestillingen om Gud som nødvendig objekt, eller Guds kallelse som nødvendig motivasjon. Jeg er ikke i tvil om at begge teologer er på sporet av noe vesentlig i GTs tale om menneskets håpsrelasjon til sin Gud, men i forsøket på å identifisere og avgrense språket som betegner dette, begår de begge den feil å forenkle materien, slik at man ender i en ny abstraksjon der man kanskje burde våget å la motsetningen mellom konkret *og* abstrakt bli stående uten å harmonisere dem. Zimmerlis og Wolffs "nye abstraksjon" tar opp i seg nyansene fra den hebraiske terminologien, men de bruker dem til å nyansere et håpsbegrep hvor de begge har bestemt at hovedvekten skal ligge på det abstrakte.

Hittil i kapitlet har det utelukkende vært jobbet med Det gamle testamentet, og dets håpsspråk, som helhet. Innledningsvis i dette kapitlet nevnte jeg også behovet for å etablere et 'semantisk felt' for å få oversikten over den tale om håp jeg mener finnes i Jobs bok. Når Jobs bok først nevnes her, *etter* at helheten i GTs håpsspråk forsøksvis har blitt gjennomgått, så er årsaken til dette den samme som framprovoserer behovet for det 'semantiske feltet'; Talen om håp i Jobs bok forutsetter at leseren kjenner til bredden i det gammeltestamentlige håpsspråket dersom det skal la seg oppdage. Hadde vi prøvd ut bare én av de overnevnte innfallsvinkler på Jobs bok isolert, ville vi nemlig oppdaget noen eiendommeligheter ved håpsspråket i denne boka. Dersom vi hadde forsøkt å finne håpssubstantiver med utgangspunkt i ελπiς, ville vi sett at nesten en femtedel av alle ελπiς-forekomster i GT befinner seg i Jobs bok, men at *samtlig*e oversettes med תִּקְוָה! Hadde vi gått andre veien, og undersøkt Jobs bok med leksikografene Koehler-Baumgartners begrensning av håpsverb til שָׁכַח, ville vi ikke funnet

³¹ Samme sted

én eneste forekomst av håpsverb i Job. Boka ville neppe framstå som noe lysende eksempel på litteratur med mangfoldig håpsspråk dersom kun én av innfallsvinklene ovenfor ble tatt i bruk. Nå, derimot, hvor vi har sett at ulike metoder avdekker et langt rikere språk enn et første blikk på Job-teksten kunne tydet på, er det på tide å applisere arsenalet av håpsord vi til nå har vært innom på boka som er gjenstand for oppmerksomheten i denne oppgaven. Først skal vi imidlertid kikke litt nærmere på de metodiske grep etableringen av et semantisk felt innebærer.

Kapittel 4: Det semantiske feltet 'håp' i Jobs bok

De forskjellige uttrykk for gammeltestamentlig håpsterminologi som er nevnt ovenfor er alle representert i Jobs bok. Isolert sett kan det være vanskelig å se noen selvfølgelig håpstematikk i forekomstene av disse termene isolert, hvilket bunner i at den hebraiske terminologien, som vi har sett, utfordrer oss til å utvide 'håpets' relevans også til det konkrete plan. Dette er en utfordring på filosofisk og teologisk plan, men det vanskeliggjør også vårt arbeid med selve teksten; Hvordan få oversikt over talen om håp i Jobs bok, når innholdet i størrelsen 'håp' utfordres på denne måten? Her avkreves det en form for argumentasjon fra den som ønsker å mene noe om håpstematisering i en gitt tekst. I det følgende vil jeg forsøke å bruke etableringen av et 'semantisk felt' som et grunnlag for å bygge en slik argumentasjon. Den tekniske termen 'semantisk felt' defineres av språkviteren L. J. Brinton slik:

Related to the concept of hyponymy, but more loosely defined, is the notion of a semantic field or domain. A semantic field denotes a segment of reality symbolized by a set of related words. The words in a semantic field share a common semantic property. (...) The words which are part of a semantic field enter into sense or meaning relationships with one another. Each word delimits the meaning of the next word in the field and is delimited by it; that is, it marks off an area or range within the semantic domain. However, there may be a fair amount of overlap in meaning between words in a domain.³²

Når de ulike ordene som betegner 'håp' stilles sammen i et semantisk felt der de ulike ordene får sin tilhørighet ut ifra både felles semantiske egenskaper, men også fra evnen til å avgrense hverandre, blir det lettere å se ordenes rettmessige plass under overskriften "håpsspråk". Det er imidlertid ikke slik at de ulike ordene i egenskap av å ha plass i det semantiske feltet 'håp' eksklusivt brukes for å betegne håp, eller at de utelukkende kan forstås på den måten de forstås i en håpskontekst. Det er ikke engang gitt at det samme ordet skal forstås på samme måte i én håpstematisk kontekst som i en annen. Kort sagt: å etablere et semantisk felt eliminerer ikke behovet for grundig eksegetisk tolkningsarbeid. Derimot utgjør det et viktig verktøy for å få oversikt over en sammensatt terminologi som har *potensial* for å være håpstematiserende. På den måten vil leseren, utstyrt med den oversikten det semantiske feltet gir, kunne være mer oppmerksom for håpsspråk enn en leser som utelukkende er på utkikk

³² Brinton, *The Structure of Modern English*, s 112

etter eksplisitte, utvetydige håpsbegreper à la de vi finner øverst på listene i leksika, eller de vi er vant til at oversettes med "håp" eller "ἐλπις".

I stedet for å gå dypere inn i Brintons definisjon på et teoretisk plan, vil jeg i det følgende heller gi konkrete eksempler fra steder i Jobs bok der håpsterminologien forekommer, og forsøksvis vise hvordan det semantiske feltet bygges opp i forlengelsen av arbeidet med disse funnene. Et naturlig sentrum og utgangspunkt vil være de termene som både leksikografene og LXX-oversetterne enes om. Derfra vil jeg argumentere for at man ved hjelp av en bevissthet omkring enkelte litterære virkemidler i gammeltestamentlig poesi kan legge enda noen spennende ord til lista over håpstermer i Jobs bok, og på denne måten bygge ut det semantiske feltet i ulike retninger.

4.1 Sentrum i det semantiske feltet 'håp': הָקִיָּה og קוֹה

Som nevnt er forekomstene av הָקִיָּה nokså mange i Job-teksten. 13 forekomster på 12 vers. Både leksika og LXX er enige om at dette ordet betegner 'håp', noe som bekreftes også av moderne oversettelser. Til forskjell fra ordene "håp" eller "ἐλπις", og det jeg ovenfor har kalt abstrakt håpsterminologi, kjenner vi etymologien til הָקִיָּה. Dette ordet kommer av roten קוֹה, som bærer i seg minst to betydningslag; utspent styrke og forventning. Styrken som her benevnes forstås kanskje best ut ifra ordet קוֹ; snor eller tau³³. Det som gjør tauet i stand til å tåle belastning er lag på lag med tynne tråder spunnet sammen til et sterkt, men fleksibelt materiale. I Job 38:5 brukes קוֹ i betydningen 'målesnor', spent ut for bestemme jordens utstrekning under Guds skapelseshandling. Denne spenningen i forventningsaspektet knyttet til קוֹ forstås temporalt og dynamisk, som en stadig henvendthet mot fremtiden, snarere enn en prognose-orientert fortolkning av antatt, fremtidig utfall.³⁴ Verbet קוֹה forekommer fem ganger i Jobs bok og betegner den samme dobbeltheten; å vente, og å være utstrakt mot fremtid³⁵. Håpsordet הָקִיָּה bygger altså på semantiske kategorier som har med utstrakt/spent, fleksibel styrke og fremtid å gjøre. Hvis håp er en størrelse som har å gjøre med menneskets erfaring av å leve på terskelen til en ukjent fremtid, kan man kanskje si at הָקִיָּה beskriver menneskets evne til elastisitet; På samme måte som et tau kan strekkes ut mellom to punkter,

³³ HALOT, קוֹה og קוֹ

³⁴ Samme sted. Kvanvig, *Historisk Bibel*, s 170. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, s 150

³⁵ Job 3:9, 6:19

reagerer mennesket på sin erkjennelse av å leve i tid med å strekke seg fra sin nåtidige tilværelse, ut mot holdepunkter som befinner seg i ennå ukjent fremtid. Ettersom fremtiden er ukjent innebærer dette en risiko: man vet ikke hva som kommer. Likevel er mennesket gitt tauets elastiske styrke; evnen til å befinne seg i kjent nåtid, men samtidig strekke seg ut mot det fremtidige. **תִּקְוָה** brukes i GT for å beskrive mange varianter av slike ”utstrekninger”; Den lidendes utstrekning mot utfrielsen som Gud har lovet (Sal 9:19), den klokes utstrekning mot visdommen som grunnvoll for sin fremtid (Ordsp 24:4, 14), Israelsfolkets utstrekning mot Guds løfter som garanti for framtidig utfrielse fra nåtidig fangenskap (Jer 29:11), håpefull utstrekning mot fremtiden i den tro at ens nåværende livsførsel skal føre til velsignelse også i fremtiden (Job 4:6). I tillegg til utstrekning mot et positivt utfall brukes også **תִּקְוָה** for å beskrive den ondes utstrekning mot det som gjør at hans fremtid ikke er noe å glede seg til (Ordsp 11:23). Ordet brukes også i mer hverdagslig forstand om arbeideren som holder arbeidsdagen ut i forventning om at han snart vil få lønn for sitt arbeid (Job 7:2).³⁶ I alle disse betydningene er det en utstrekning mot noe ukjent, fremtidig som beskrives, der mennesket løper en nødvendig risiko idet det velger seg ut et punkt i en hittil ukjent fremtid som sitt fotfeste i steget fra nåtid til fremtid. Konsekvensen av dette håpet avsløres ikke før fremtiden er blitt til nåtid, og spenningen/elasticiteten får sin avspenning, og mennesket igjen konfronteres av ny ukjent fremtid.³⁷

Dette mangfoldet av bruksområder for **תִּקְוָה** kommer til uttrykk innen rammene av Jobs bok, og suppleres av en ny bruk; håpløshet – erfaringen av å ikke være i stand til å øyne holdepunkter å strekke seg ut mot. Alle forekomstene av **תִּקְוָה/תִּקְוָה** befinner seg, interessant nok, innen rammene av diskusjonen mellom Job og hans tre venner i kapitlene 3-31. Allerede i Jobs første tale, klageropet, brukes **תִּקְוָה** i en sammenheng hvor Job knytter håpløshet til den natten han ble unnfanget, idet han roper ut en forbannelse over sitt eget livs opphavsøyeblikk. 3:9:

יְהִשְׁכּוּ כּוֹכְבֵי נֶשֶׁפִּי יָקוֹלֵאֲזֹר וְאֵין וְאֵל־יִרְאָה בְּעַפְפִּי־שָׁחַר :

La dens [natten da jeg ble unnfanget sine] stjerner bli mørke før dagen demrer,
la den vente på lys som ikke kommer,
la den aldri se morgenrødens stråler!³⁸

³⁶ HALOT, **תִּקְוָה**

³⁷ Jfr Confessiones??

³⁸ Oversettelse No 1978/85, min understrekning.

Det ville her være mulig å oversette יְקַוֵּה לַלַּיְלָה med ”la [natten] håpe på lys...”. Det viktige i denne sammenheng er imidlertid å understreke at den hebraiske teksten uttrykker en venting, en utstrekning, mot noe fremtidig (lys, dagens begynnelse, Jobs unnfangelse) som ikke innfris. Dermed har vi også her et godt eksempel på det konkrete hebraiske håpsspråket; kanskje uttrykker vi tydeligere en håpløshetstematikk ved her å *la være* å bruke vårt ”håpe” i en norsk oversettelse, heller gi denne bruken av ”å vente” innpass i det semantiske feltet vi bruker for å betegne størrelsen ’håp’. Når Job her ønsker at den natten han selv ble unnfanget aldri skulle vente forgjeves på dagens lys, men forbli mørk for alltid, er dette et kraftfullt uttrykk for den smerte og håpløshet han selv føler. En slik natt, som håper forgjeves på morgensolen, vil ikke være noen ordinær natt, men en skremmende, mørk natt preget av kreftene som rår i Sheol.³⁹ Stort kraftigere kan ikke Jobs smerte uttrykkes, og takket være det konkrete håpløshetsspråket vil alle som vet hvordan det føles å vente forgjeves kunne forstå hva han mener, og knytte egne følelser til Jobs smerte. Lignende bruk av קוֹה/תְּקוּהָ finnes i 6:8, hvor Job håper at hans liv skal ta slutt.

I vennen Elifas’ tilsvarende til Jobs klage møter vi en bruk av תְּקוּהָ som står i skarp kontrast til Jobs kraftfulle ønske om at hans liv aldri skulle vært. 4:6:

הֲלֹא יִרְאֶתְךָ כְּסִלְתְּךָ תִּקְוָתְךָ וְתָם דְּרָכֶיךָ :

Har du ikke tillit til din [guds-]frykt, er ikke din redelige ferd ditt håp?⁴⁰

Elifas gir her stemme til visdommens kausale håpsforståelse; Det retoriske spørsmålet i 4:6 besvares indirekte med et nytt retorisk spørsmål og svar i v. 7 og 8, hvor det ganske tydelig uttrykkes at det etter Elifas’ mening kun er de syndige som opplever å gå til grunne. Ulykke er konsekvensen av å ikke leve rettskaffent, og slik Elifas ser det er Jobs redelige ferd som er hans håp – det han nå igjen må vende tilbake til. Med andre ord brukes her תְּקוּהָ for å betegne en forutsigbar og i visdomskretser velkjent kausalsammenheng: rett ferd og trygg fremtid hører sammen. I denne bruken er ikke det fremtidige holdepunktet Elifas oppfordrer Job til å vende seg mot ukjent, men tvert imot noe kjent og forutsigbart. Denne tolkningen av

³⁹ Clines, *Word Biblical Commentary: Job*, s 87f. Clines knytter her Jobs forbannelse over den dag/natt han ble født/unnfanget til det som kan synes å være en henvisning til profan-magi og Leviathan-kult. Hva forfatteren her egentlig alluderer til er gjenstand for diskusjon, men det er i alle tilfelle tale om en avstandstagen fra livskraftene og en tilslutning til en form for kaoskrefter og mørke, som står langt fra den harmoniske religiøsitet som preget Jobs liv i kapittel 1-2.

⁴⁰ Min oversettelse

תְּקִיָּה dukker opp gjentatte ganger; I 11:18 bekrefter Sofar Elifas' ståsted først ved å insistere på en nødvendig sammenheng mellom Jobs mulighet til å føle trygghet og hans tilslutning til et håp knyttet til erkjennelse av egen synd og omvendelse til Gud (11:6 og 13). I 11:20 brukes תְּקִיָּה igjen på samme måten, men med motsatt fortegn; de onde, som ikke vender seg fra sin urett og til Gud, kan bare håpe på døden. Sistnevnte bruk finner vi også hos Bildad i 8:13.

Det er interessant å se at Job, til tross for sin åpenbare uenighet med vennenes påstand om at hans ulykke skyldes Jobs syndighet, aldri går direkte inn i en diskusjon om hva som utgjør grunnlaget for תְּקִיָּה. I stedet fortsetter Job å sette ord på sin erfaring av håpløshet (17:13, 19:10), og med åpne spørsmål om noen kan øyne et håp for ham (17:15). תְּקִיָּה får dermed parallelle, uforenlige tolkninger hos Job og vennene, uten noen gang å egentlig stå i sentrum for diskusjonen. Likevel utgjør bruken av denne terminologien en viktig bestanddel når forfatteren bygger opp leserens forståelse av hvor langt Job og vennene hans står fra hverandre i diskusjonen.

Helge Kvanvig skriver i *Historisk Bibel og bibelsk historie* om sammenhengen mellom en handling og dens konsekvens i gammeltestamentlig visdomslitteratur.⁴¹ I denne tenkningen bærer en handling med seg sin egen kausalitet, og sin egen konsekvens. Dette forstås ikke som en juridisk konsekvens hvor Gud opptreter som etisk dommer, men snarere som en ordning bygget inn i menneskets livsvilkår. Denne tenkningen kalles *handling-følge-sammenheng*, og står etter mitt skjønn svært sentralt i Jobs bok. Dette kommer jeg tilbake til i neste kapittel, men i denne omgang er det verdt å merke seg at denne tenkningen muligens er en integrert del av selve håpsspråket og תְּקִיָּה. I håpssammenheng er i så fall *handlingen* å forstå som menneskets valg av fotfeste og holdepunkt idet han spenner ut sitt liv mellom nåtid og fremtid; en handling som bærer i seg sin egen konsekvens. Omtrent hele den bredden av bruksområder har תְּקִיָּה i GT er også representert innen rammene av Jobs bok. Dette mangfoldet kan forstås som et uttrykk for at forfatteren skriver med språkmektig penn, men det *kan* også være et uttrykk for at selve håpsforståelsen, betegnet bl.a. med תְּקִיָּה og קוֹה, står under debatt. I neste kapittel vil jeg undersøke håpstanken i lys av de ulike ”stemmene” som taler i Jobs bok, og vi skal da se at diskusjonen som utgjør bokas hoveddel kan leses som en opphetet debatt omkring forståelsen av ’håp’. Det er imidlertid interessant å se at denne

⁴¹ Kvanvig, *Historisk Bibel*, s 169

diskusjonen kanskje finnes allerede på det terminologiske plan, og kommer til uttrykk gjennom den så å si uforenlige bruken av *תְּקֵנָה* og *קוֹה* hos henholdsvis Job og vennene. Det er også interessant å observere at av de totalt 19 gangene *תְּקֵנָה* og *קוֹה* opptrer i teksten, befinner 18 av disse seg innen rammene av diskusjonen mellom Job og vennene. Det narrative rammeverket i kap 1-2 og 42:7ff bruker ikke terminologien, og kun i ett tilfelle forekommer *קוֹ* i betydningen 'målesnor' i Guds første tale. Diskusjonen om hva som utgjør de 'holdepunktene mennesket strekker seg etter' er menneskenes diskusjon, som hverken Gud eller fortelleren deltar i. Der verdens mennesker diskuterer hvor deres "håpssnorer" skal spennes ut mot, har Gud spent sin målesnor rundt hele kosmos som menneskene lever i, og allerede i fordums tid bestemt dens omfang og lagt dens grunnmur (38:5)⁴².

4.2 Utvidelse av det semantiske feltet: *בטח*, *כסל* og *יחל*

I tråd med LXX-oversetterne og leksikografenes enighet om at *תְּקֵנָה* utgjør et viktig og sentralt håpsord i GT, har vi nå startet arbeidet med å kartlegge håpsterminologien i Jobs bok ved å sette *תְּקֵנָה* og *קוֹה* i sentrum av det semantiske feltet. Dette utgangspunktet er ikke udiskutabelt, men peker seg likevel ut som en god kandidat blant de kjente håpsordene ettersom forekomstene er så hyppige i denne teksten. Om man antar at forfatteren av Job også benytter annen terminologi i forbindelse med håpstematikk, blir spørsmålet så hvordan man finner de andre ordene. Én mulighet er å lete opp alle forekomster av de andre håpsordene man oppdager gjennom leksika og LXX-oversettelser. Som nevnt er de vanligste ordene knyttet til røttene *שָׁבַר*, *בטח*, *כסל*, *חסה* og *יחל*. Med unntak av *שָׁבַר* er substantiv og/eller verb fra alle disse fire røttene representert i Jobs bok, dog i et mindre omfang enn hva tilfellet var med *קוֹה*. Konkordansmetoden tar imidlertid ikke høyde for kompleksiteten det konkrete håpsspråket innebærer, i og med at denne terminologien benyttes både i forbindelse med håpstematikk, men også i andre sammenhenger hvor håp ikke kan sies å være tema. En annen metodisk innfallsvinkel vil være å benytte seg av kjennskap til bibelhebraiske litterære virkemidler som ulike varianter av parallellismer og andre fenomener som kjennetegner poesi og visdomslitteratur i GT. Gevinsten av en slik innsikt er at den gjør oss nemlig i stand til å identifisere de ord som korrelerer til *קוֹה*-ordene. I det følgende vil jeg gi en kort redegjørelse

⁴² Guds rolle som skaper og "kosmisk arkitekt" i kap 38 er et tema jeg kommer tilbake til i kapittel 5. Denne egenskapen ved Guds karakter er viktig for forståelsen av religiøs autoritet i Jobs bok, og plasserer Gudsbildet etter mitt skjønn i en tydelig visdomsteologisk tradisjon. Se Kvanvig, *Historisk Bibel*, s 197f.

av noen av disse litterære virkemidlene. Eksemplene hentes fra Jobs bok, og tekster hvor **בְּטֵחַ**, **כֶּסֶל**, **חֶסֶד** og **יָחַל** opptrer, og jeg vil henvise til andre eksempler i gammeltestamentlige tekster hvor de samme virkemidlene er i bruk. Dermed utvides det semantiske feltet 'håp', samtidig som dette metodiske grunnlaget gjør oss bedre skikket til å argumentere i diskusjonen om hvor det semantiske feltets yttergrenser bør trekkes.

Til daglig leser vi tekst lineært. Vi lar setningenes syntaks og ordenes morfologi være styrende i vår oppfatning av det budskap teksten formidler. På hebraisk er særlig syntaksens rolle ofte en litt annen enn vi er vant til f.eks. i norsk, moderne prosatekst. Særlig er dette tilfelle i tekst med poetisk karakter, og en såkalt *paradigmatisk* lesning vil ofte kunne fravriste tekstene en mer saksvarende mening enn om vi insisterer på å tillegge syntaksen stor vekt. I hebraisk poesi gis ofte ordene i en tekst mening ut ifra de andre ordene i den samme teksten, og meningen oppfattes ikke først og fremst gjennom en lineær lesning hvor teksten leses fra start til slutt; derimot vil man lettere kunne forstå tekstens budskap ved å la blikket gli frem og tilbake over teksten, og danne seg en oppfatning av relasjoner mellom tekstens ulike bestanddeler.⁴³ Helge Kvanvig viser at et slikt ordmønster-fokus har mye for seg i lesningen av gammeltestamentlige visdomstekster, salmer og profetstekster. Han peker på tekstfenomenet *parallelismus membrorum* som en grunnleggende bestanddel i all hebraisk poesi, samt i Ordspråkene.⁴⁴ Formen her preges av tekstlige enheter der to deler kaster gjensidig lys over hverandre på ulike måter. Denne *bikolære* formen og *parallelismus membrorum* preger i stor grad den poetiske brorparten av Jobs bok (kap 3-42:6)⁴⁵. Kvanvig deler inn parallellismene i tre hovedkategorier⁴⁶: synonyme, antitetiske og syntetiske parallellismer. Her står tekstens deler i forhold til hverandre slik at den ene delen henholdsvis gjentar/bekrefter, kontrasterer eller på ulike vis viderefører den andre delen. Den syntetiske parallellismen er å regne som noe kontroversiell⁴⁷, men jeg tar den likevel med her, da jeg opplever at den gir mening i lesningen av Job. Den lettest gjenkjennbare parallellismetypen i Job er kanskje den synonyme. 29:21:

יִלְחִיץ יָעַמָּשׁ-גִּיל

⁴³ Kvanvig, *Historisk Bibel*, s 168

⁴⁴ Samme verk s 172f. Se også dennes note 280.

⁴⁵ Kapelrud, *Job og hans problem*, s 19.

⁴⁶ Imidlertid understreker han at denne inndelingen, samt de angitte kjennetegnene ved de ulike typer parallellismer ofte er lettere klassifiserbare i teorien, enn i arbeid med faktisk tekst. Samme verk, s 173.

⁴⁷ Samme sted.

וַיִּדְמֵוּ לְמִוּ עֲצָתִי :

Folk hørte på meg, og de ventet

De var stille når jeg gav [dem] råd⁴⁸

וַיִּחַלּוּ er en pielform av יחל, et verb som i LXX flere ganger oversettes med ελπίζειν. Samtidig kan ordet ifølge HALOT også oversettes ”å vente (tålmodig)”. Om enn dette eksempelet er noe banalt og åpenbart, er det likevel tydelig at den parallelle strukturen mellom første og andre linje avslører en sammenheng mellom וַיִּחַלּוּ og וַיִּדְמֵוּ; ”de ventet” parafraseres med ”de var stille”. Altså må וַיִּחַלּוּ forstås i retning av ’de ventet med å tale’, noe som utelukker tolkningen ’de håpet’. Her gjør altså konkordans-metoden leseren oppmerksom på muligheter for håpstatemikk rent terminologisk i og med bruken av יחל, men ordmønsterlesningen parallellismen legger opp til avkrefter mistanken om at det her er tale om håp. Et annet eksempel på synonym parallellisme finnes i 30:26:

כִּי טוֹב קְוִיתִי וַיָּבֹא רָע

וַאֲיֻחַלָּה לְאוֹר וַיָּבֹא אֶפֶל :

Derfor håpet jeg på det gode – det onde kom.

Jeg ventet på lys, men det kom mørke⁴⁹

Her har de to setningene et semantisk sett rimelig identisk innhold⁵⁰, selv om ”det gode” og ”det onde” byttes ut med metaforer i parafrasen i den andre setningen. Igjen har vi her en situasjon der både קוה og יחל varsler en mulig håpstatemisering, men med motsatt utfall av situasjonen ovenfor i 29:21; i min tolkning leses יחל i denne konteksten som et håpsverb. Jeg har valgt å oversette det ”jeg ventet”, fordi det da får en funksjon hvor det fyller קְוִיתִי med konkret mening. Begge verbene har plass i det samme semantiske feltet, og deler egenskapen av å betegne ’venting’, men representerer ulike nyanser.

Substantivet תַּחֲלָה forekommer én gang, i 40:28, i Guds andre tale til Job. Wolff påpeker at dette håpssubstantivet på den ene siden, og תַּקְוָה på den andre, enkelte andre

⁴⁸ Min oversettelse.

⁴⁹ Min oversettelse. Etter mitt skjønn kunne her både קְוִיתִי og וַאֲיֻחַלָּה isolert sett oversettes med ”jeg håpet”. Når den hebraiske teksten benytter to ulike verb, ser jeg imidlertid det som et argument for å benytte to ulike verb med så å si lik betydning likevel også på norsk.

⁵⁰ Dette kjennetegner den synonyme parallellisme. Kvanvig, *Historisk Bibel*, s 173. יחל og קוה representerer riktignok to ulike nyanser av det å vente. קוה bærer som vi har sett i seg en form for spenning, mens יחל uttrykker en mer tålmodig/avbalansert venting. I denne konteksten oppfatter jeg dog forskjellen som en parafrasering over samme semantiske innhold, snarere enn en poengtert forskjell.

steder i visdomslitteraturen er uttrykk for henholdsvis den rettferdiges og den ondes håp.⁵¹ Ettersom vi kun har denne ene forekomsten i Jobsboken kan vi imidlertid vanskelig mene noe bastant om hvor vidt dette er et mønster som gjelder også her.⁵² Andre forekomster av יָחַל – verb i håpstatemisk sammenheng finnes i 13:15 og 14:14, hvor taleren er Job i begge tilfeller.

Når man er klar over gevinsten av ordmønsterlesningen av parallellismene i hebraisk poesi, kan man altså bruke denne lesemåten aktivt når man jakter på nye tilskudd til et semantisk felt. 30:26 er et godt eksempel på hvordan קָוָה-verbet speiles av et nytt håpsverb, יָחַל, som igjen resulterer i en ”oppdagelse” av håpssubstantivet תַּחֲלָת. Et eksempel på dette finner vi også i Sofars første tale i 11:18 og 20, men denne gangen i lesningen av en *antitetisk* parallellisme, der tekstdelene kontrasterer hverandre:

וְבִטַּחְתָּ כִּי־יֵשׁ תִּקְוָה (11:18)

וְחִפְרָתָ לְבִטָּח תִּשָּׁכַב:

וְעֵינַי רָשָׁעִים תִּכְלִינָה וּמָנוֹס אֶבֶר מִנֶּהֱמָם (11:20)

וְתִקְוָתָם מִפֶּחַ־נֶפֶשׁ:

(11:18) Du kan stole på at det finnes håp;

du kan se deg om, og kan trygt legge deg ned

(11:20) De ondes øyne svikter, de mister sitt tilfluktssted,

og deres håp er å ånde ut.⁵³

Teksten har her en slags dobbel bikolær form: A, B, B', A'. Mye kan her sies både om oversettelse, og om ordmønstrene som her finnes. Det mest interessante i håpsterminologisk sammenheng er imidlertid her hvordan תִּקְוָה brukes i begge versene, men fylles med ulikt innhold hos ”den rettferdige” som Sofar taler til (dvs. Job, dersom han innrømmer sin skyld og vender seg til Gud, 11:1ff), og hos ”de onde”. Hos den rettferdige kvalifiseres håpet (תִּקְוָה) ut ifra bruken av וְבִטַּחְתָּ og לְבִטָּח, henholdsvis verb- og substantivformer av roten

⁵¹ Ordsp 10:28. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, s 150.

⁵² Om det faller utenfor rammene av ansvarlig vitenskapelig arbeid er en ”spekulativ refleksjon” likevel interessant: All Jobs egen bruk av תִּקְוָה er omtaler av håpløshet eller spørsmål om håp finnes for ham. Vennene bruker konsekvent dette ordet som ”sitt” håpssubstantiv, og det eneste stedet et håpssubstantiv forekommer utenom diskusjonsrundene mellom Job og vennene (kap 3-31) er i Guds omtale av Jobs håp i 40:28, og da benyttes altså תַּחֲלָת. Dette kan tenkes å rime godt med en oppfatning av at Job ikke setter lit til den forståelsen av håp vennene forfekter, og at Gud omtaler Job som rettferdig i epilogen (42:7ff).

⁵³ Min oversettelse

בטח, som betegner 'tillit', 'sikkerhet', 'trygghet'⁵⁴. Jeg har her valgt å oversette יִתְפַּחֵם i v18b med "du kan se deg om". Dette ordet kunne imidlertid like gjerne oversettes med "du er beskyttet"⁵⁵, men jeg valgte å vektlegge betydningen 'å søke/se seg om' fordi det kontrasterer utsagnet om "de ondes øyne" i v 20. Den rettferdige har evnen til å forsikre seg om sin trygghet, mens den onde mister denne muligheten, og deres tilfluktsted blir dermed utrygt. Den ondes eneste fremtidige holdepunkt er dermed døden, mens den rettferdige kan hvile i trygghet om at hans tillit er 'spent ut' (jfr תִּקְוָה) mot rett holdepunkt (Gud). Sofars bruk av תִּקְוָה innebærer her altså ingen kvalifikasjon i seg selv; mennesket kan håpe på både godt og dårlig grunnlag – og etter hans mening er det tillit til Gud som er det gode grunnlaget, og som gir den håpende sikkerhet. Den ondes håp, dvs. den skyldige som nekter å innrømme sin skyld overfor Gud (11:3-4), ender derimot i døden.

Roten בטח opptrer som verb, substantiv og adjektiv totalt ti ganger i Jobs bok. Alle gangene betegnes det å utvise tillit/å stole på, å føle trygghet, tillit, trygghet⁵⁶. Ved siden av Sofars positive bruk i 11:18, benyttes ofte ordet også for å uttrykke falsk trygghet, og håp på sviktende grunnlag.⁵⁷

Den tredje formen for parallellismer Kvanvig omtaler, den syntetiske, er det som nevnt delte meninger om; Det hersker ikke enighet om hvor vidt denne formen for parallellisme, hvor setning B viderefører setning A, kun finnes i teoretiske lærebøker, eller om fenomenet faktisk eksisterer i bibeltekstene⁵⁸. Denne diskusjonen skal ikke tas opp her, men tanken om at det finnes en slik struktur kan uansett gjøre leseren av Job oppmerksom på ordmønstre som ellers ville blitt oversett. Et eksempel på en tekst der andre del av teksten viderefører første del finner vi muligens i Jobs siste talerunde i 31:24:

אִם־שָׁמַחַי זָהָב כֶּסֶלִי

אֶלְפָתָם אֶמְרָתִי מִבִּטְחִי:

Har jeg satt mitt håp til gullet

⁵⁴ HALOT: בטח

⁵⁵ Clines, *Word Biblical Commentary: Job*, s 256, note 18b. Roten חפר har med å grave, eller å lete, å gjøre. Tanken er at man leter rundt på det stedet man går til hvile for natten, for å kunne legge seg til å sove, trygg på at ingen farer lur. Se også HALOT-artikkel: חפר

⁵⁶ 8:14, 11:18 (x2), 12:6, 18:14, 24:23, 31:24, 39:11 og 40:23.

⁵⁷ Jfr Job i 6:20 og 12:6 og Bildad i 8:14

⁵⁸ Kvanvig, *Historisk Bibel*, s 173

og sagt til gullklumpen: Du er min tillit?⁵⁹

Bibelselskapets 1930-oversettelse oversetter her כִּסְלִי med ”mitt håp”. Roten כִּסַּל gis i HALOT to betydninger: ’lit/tillit’ og ’dumhet’. I den andre delsetningen bestemmes innholdet i dette håpet; å sette sitt håp til gullet er det samme som å sette sin lit til det. Leses dette som en syntetisk parallellisme kan man her forstå det som om håpsordet i 31:24a fylles med innhold og konkretiseres av et annet 24b (בְּבִטְחִי). Samtidig kan man også lese det andre veien, som at 24b belyses av 24a, og forstå det dit hen at כִּסְלִי forstått som ’dumhet’ eller ’dum/naiv tillit’ kvalifiserer og fortolker tilliten uttrykt i 24b. I begge fall er det interessant å se hvordan de to håpsordene står i en relasjon til hverandre og fyller hverandre med innhold. כִּסַּל forekommer ellers bare to ganger, og da er det begge ganger Jobs venner som taler; Elifas i 4:6⁶⁰ og Bildad i 8:14. Begge vennene bruker ordet i forbindelse formaninger om viktigheten av å sette lit/håp til Gud, mens Job i 31:24 bruker det, satt litt på spissen, for å benekte at han er dum nok til å synde ved å sette sin lit til gull og rikdom⁶¹. Betydningen ’dumhet’ gjør כִּסַּל til et spennende bidrag til vårt semantiske felt; kanskje kan man med utgangspunkt i Elifas’ og Bildads bruk av dette ordet si at håp til Gud innebærer en viss ”dumhet” eller naivitet?

4.3 Det semantiske feltets yttergrenser

I det foregående har תִּקְוָה blitt plassert i sentrum av det semantiske feltet ’håp’. Dette ordet inngår i mange passasjer i Jobs bok hvor man, gjennom en ordmønsterlesning av tekstene, ser at også andre håpsord benyttes delvis synonymt, antitetisk eller på ulike vis gis gjensidig fortolkende funksjon. Alle håpsordene som til nå er nevnt, fra røttene קוה, בטח, כִּסַּל og יָחַל, bekreftes som håpsterminologi også hos leksikografene og/eller LXX’ bruk av ελπις og ελπίζειν. Argumentene for disse ordenes plass i det semantiske feltet er sterke. Samtidig finnes det også annen terminologi knyttet til talen om håp i Jobs bok. Terminologien som så langt er nevnt kan karakteriseres som eksplisitt; ordene uttrykker egenskaper ved håp direkte. Omtrent som בטח, כִּסַּל og יָחַל lot seg oppdage ved deres parallelle bruk til תִּקְוָה, er det også

⁵⁹ Oversettelse No 1930. Flere ting ved denne oversettelsen lar seg diskutere, men om den beveger seg et stykke fra den hebraiske ordlyden, er denne idiomatiske tolkningen etter mitt syn ikke uforsvarlig.

⁶⁰ 4:6 utgjør også et mulig eksempel på syntetisk parallellisme ikke ulikt 31:24. Også her ”møtes” to håpsord i den samme setningen; כִּסְלִי (substantiv av כִּסַּל) og תִּקְוָה.

⁶¹ Gull og visdom utgjør flere steder i visdomslitteraturen en slags dikotomi. F.eks. Ordsp 16:16

mulig å identifisere annen terminologi som ofte forekommer sammen med de til nå påviste håpsordene. Noe av denne terminologien er metaforisk; altså utsagn der et ord brukes i overført betydning for å uttrykke noe annet enn ordets egentlige betydning. Et eksempel på dette har vi allerede sett i 30:26, som jeg oversatte: ”Derfor håpet jeg på det gode – det onde kom. Jeg ventet på lys, men det kom mørke”. אור (”lys”) er her et metaforisk uttrykk for håpets objekt⁶². Dette ordet forekommer hele 34 ganger i Jobs bok⁶³, og brukes i en rekke sammenhenger som er interessante for en håpslesning. Flere steder brukes אור som bilde på den etterlengtede utfrielsen som ikke kommer (3:9, 12:25, 30:26). Det brukes av Job når han omtaler vennenes forfeilede insistering på at gudsfrykt og omvendelse er Jobs sanne håp (17:6-12). Det brukes av Bildad som metafor på hva Job gir avkall på dersom han fortsetter å gjøre opprør mot Gud (18:6, 18). I 26:10 bruker Job ordet i en uttalelse som minner sterkt om 38:5, som vi i avsnitt 4.1 så at var det eneste stedet der Gud bruker קוה –terminologi: ”Han har trukket opp himmelranden over havet, der grensen går mellom lys og mørke.” Her, og flere andre steder, brukes אור på en måte som metaforisk uttrykker håpets ulike objekt: liv, visdom, velsignelse, frelse og lykke.⁶⁴

Et annet ord som kan nevnes er צפה. Former av denne roten forekommer i bare tre vers, hvorav to har ordet צִפּוֹן, som oversettes ”nord”. I 15:22 opptrer formen צִפּוֹן⁶⁵ i et sammenheng som kan oversettes: ”Han har ikke håp om å unnsnippe mørket, han er bestemt til å falle for sverd.”⁶⁶ HALOT gir verbformene av roten betydningene ’å holde utkikk’, ’speide’, ’være på utkikk etter’, mens substantivet altså betegner ’nord’. Til oppslagsordet צִפּוֹן antyder HALOT at ordet på hebraisk ofte har å gjøre med noe som kommer nordfra, og det nevnes også at ordet kan ha sammenheng med en ugarittisk forestilling om ’gudenes fjell i nord’. Etymologisk kan dette kanskje forklare hvordan den samme roten צפה både kan betegne ’nord’ og ’håp’ på én og samme tid. Det er dessverre ikke tilstrekkelige forekomster av dette ordet i Jobs bok til å reise gode argumenter for å ta det til inntekt for håpspråket, men ordet

⁶² Den samme metaforikken opptrer i 3:9, se avsnitt 4.1.

⁶³ I mange av disse opptrer ordet sammen med חֹשֶׁךְ ”mørke”, og disse to utgjør en dualistisk metafor.

⁶⁴ Sml. 22:28, 3:20, 25:3, 29:3, 33:30. Disse metaforiske betydningene bekreftes også av HALOT: אור

⁶⁵ Noen manuskripter har צִפּוֹן

⁶⁶ Min oversettelse. Dette versets oversettelse er omstridt. Clines *Word Biblical Commentary: Job*, s 342 note 22a og b.

er likevel interessant, og sammenlikninger med forekomster i andre GT-tekster reiser spennende spørsmål som jeg velger å ikke gå inn på her⁶⁷.

Til slutt vil jeg også kort nevne **חכה** som et interessant ord i håpssammenheng. Ordet brukes to ganger, i 3:21 og 32:4. Det førstnevnte verset kan oversettes slik: ”De venter forgjeves på døden, og søker den med større iver enn en graver etter skjulte skatter.” Bibelselskapet oversetter her partisippen **הַמְחַכִּים** med ”de venter”. Denne ventingen kan i lys av resten av verset og konteksten for øvrig godt leses som et uttrykk for håp, idet Job klager sin nød over at de lidende ikke får innfridd sitt ønske om døden, men må leve sine liv i smerte. I så fall har vi også her å gjøre med en metaforisk bruk av et ord som andre steder i Jobs bok benyttes i bokstavelig betydning, og omhandler en tålmodig venting; jfr Elihus venting beskrevet i 32:4.

Det er på ingen måte gitt at **אור**, **צפה** og **חכה** har en rettmessig plass i det semantiske feltet ’håp’. Samtidig utgjør de etter min mening gode eksempler på kandidater som kan og bør vekke nysgjerrigheten hos en leser som søker å identifisere håpsspråket i Jobs bok. Brintons definisjon av ’semantisk felt’ ovenfor er taus om feltets yttergrenser. Imidlertid skriver han at ordene som utgjør et semantisk felt avgrenses fra hverandre i det at de beskriver ulike sider ved én og samme størrelse, samtidig som det ofte forekommer semantisk overlapping mellom ordene. Når det gjelder størrelsen ’håp’ er det, som vi så i kapittel 2, på et fenomenologisk plan mulig å se et slektskap og overlapping mellom vår erfaring av håp på den ene siden, og f.eks. tillit, spenning, frykt og forventning på den annen [Oppsummerer kap 2? Bloch??]. Denne undersøkelsen av språket som i Jobs bok kjennetegner talen om ’håp’ har avslørt at de samme erfaringene vi kjenner fra våre egne liv også gjenspeiles i *håpsspråket*; spenning/spent forventning - **קוה**, tålmodig forventning - **יחל**, tillit/tilflukt/sikkerhet – **בטח/בטח**, lys/liv - **אור**, å holde utkikk/speide – **צפה**. Selv om en grundigere og mer kvalifisert lesning enn min helt sikkert kunne klart å identifisere enda flere håpsord i Jobs bok, mener jeg disse er tilstrekkelige til å oppdage et spennende fenomen: I møtet mellom leser og Jobsbokens konkrete håpsspråk, knyttet til allmenne erfaringer som spenning, forventning, tillit etc., oppstår et behov for en dobbel avveining; hvor skal grensen for det semantiske feltet ’håp’ trekkes opp, og hvor går yttergrensene i vår egen håpsforståelse?

Er det slik at ’håp’ er noe vi henviser til vår tilværelses yttergrenser; til forventning om posthum frelse eller til en ”siste utvei” i vår dypeste nød – livsytringer som gir seg til kjenne

⁶⁷ Sml. f.eks. Esek 1:4 og Job 37:22

når alle andre utveier viste seg utilstrekkelige? Er 'håp' forbundet med Guds ekstraordinære inngripen i våre ordinære liv? I så fall blir det semantiske feltet kanskje noe smalt og trangt, og det kan synes problematisk at de samme ordene som brukes om å vente, å søke ly, å speide mot nord, også brukes om å håpe.

Klarer vi derimot å legge fra oss våre innlærte forestillinger, og åpne opp for den mulighet at Bibelen har noe nytt å si oss om livet i verden som både de bibelske forfatterne og vi leserne tross alt deler, hva skjer da med håpstenkningen? Når f.eks. **יָחַל** brukes i 6:11 i Jobs spørsmål om han har kraft til å holde ut, og *vente* tålmodig, kan det tenkes at det her er snakk om 'håp'? Eller at menneskene som *ventet* på at Job skulle tale til dem i 29:21, faktisk *håpet* at han skulle tale? I 7:2 brukes **יָקַח** om arbeideren som *venter* på sin lønn ved arbeidsdagens slutt. Kan det tenkes at det som gjør arbeideren i stand til å holde ut arbeidet sitt er hans evne til å håpe? Menneskene er avhengige av at livet gis det utenifra; fra jorda, fra vannet, fra lufta, fra medmennesker og fra Gud. Hvorfor skulle ikke språket som beskriver menneskets tilsvær på disse relasjonene være ett? Hvorfor skille mellom å vente på Guds skaperverk og å vente på Gud selv? Hva er forskjellen på å leve i krig, nød eller undertrykkelse enda en dag uten å kunne øyne lys i tunnelen, og på å oppleve at Gud heller ikke i dag innfridde ens håp? Hvorfor skille mellom det å ha tillit til at tilværelsen slik vi kjenner den består også i morgen, og det å ha tillit til at Gud gir oss livet enda en dag? Kanskje er det slik at håpet slett ikke kan begrenses til våre "livs yttergrenser" og det som transcenderer våre dagligdagse liv, fordi evnen til å håpe i virkeligheten utgjør en basal forutsetning for vår evne til å leve våre liv i samkvem med natur, medmennesker og Gud overhodet?

Disse spørsmålene er ikke besvart i en håndvending, og besvarelsen faller også utenfor denne oppgavens problemstilling. Det viktige her er å vise at slike spørsmål møter oss idet vi forsøker å identifisere håpsspråket i Jobs bok. Språket som her brukes har en mer konkret karakter enn vårt norske "håp" eller det greske "ἐλπίς". Språket er nærmere knyttet til allment velkjente erfaringer knyttet til det å leve i påvente av ukjent fremtid, og til det å leve i avhengighet til omstendigheter vi selv ikke rår over. Det benyttes en rekke ord for å beskrive håp i Jobs bok som *ikke* skiller mellom beskrivelsen av menneskets utstrekning mot en transcendent Gud på den ene siden, og ukjent fremtid, medmennesker, liv, tilflukt, trøst og rettferdighet på den annen. Diskusjonen om hvor grensene for det semantiske feltet 'håp' skal

trekkes forblir dermed ubesvart, men leder oss altså til et utfordrende og spennende møte med vår egen håpsforståelse.

Kapittel 5: Håpstematisk diskursanalyse av Jobs bok

I forrige kapittel var målsetningen å gi en deskriptiv analyse av håpsterminologien i Jobs bok. Avhengig av hvilke ord og uttrykk som får plass i det semantiske feltet bygges en forståelse av hvilke elementer som kan inkluderes i størrelsen 'håp' i møtet mellom leser og tekstens språk. Nå flyttes fokus fra det deskriptive og språkanalytiske, til en undersøkelse av hva Jobs bok bruker dette håpsspråket til; Hva uttrykkes normativt om håp i boken som helhet? Å stille dette spørsmålet innebærer ikke en påstand om at Job har ett klart budskap om hva håp er. Tvert imot kan man lett argumentere for at boken, med alle sine "stemmer", heller presenterer leseren for en *diskusjon* om temaet håp. Denne diskusjonen skal vi i dette kapitlet gi oss i kast med. Mange som foretar litterære⁶⁸ lesninger av Jobs bok insisterer på viktigheten av å forstå bokens sjanger og struktur dersom man skal kunne forstå hva som formidles⁶⁹. I det følgende vil jeg forsøksvis legge veien om begge disse spørsmålene; Først vil jeg gi en redegjørelse av bokens sjanger, etterfulgt av en kommentar til bokens oppbygning og fremdrift. Med dette *in mente* skal vi deretter se nærmere på de forskjellige diskursene i boken, og forsøke å analysere deres respektive tale om håp.

5.1 Sjanger, struktur og fremdrift i Jobs bok

Det er vanlig å regne Jobs bok som en representant for den gammeltestamentlige visdomslitteraturen⁷⁰. Til forskjell fra historieverkenes vektlegging av Israelsfolket og frelseshistorisk, kronologisk utvikling preges visdomsskriftene av en interesse for den menneskelige erfaring. Verden menneskene lever i er skapt med lover og ordninger som visdomsforfatterne forsøker å tolke og forstå.⁷¹ Den hebraiske visdomstenkningen står i en bredere "internasjonal" sammenheng sammen med egyptisk, babylonsk og sumerisk visdomstradisjon. Disse tradisjonene opererer alle med en forestilling om at det i skaperverket

⁶⁸ Til forskjell fra en diakron, historisk-kritisk, redaksjonskritisk el.l. lesning. Lesningen i denne oppgaven er hovedsakelig synkron med teksten, og forholder seg til teksten slik den foreligger for oss i dag. Unntaket som bekrefter denne regelen behandles nedenfor i forbindelse med Elihu-diskursen, samt en innledende kommentar i 5.1 vedr. Jobs boks "internasjonale" visdomskarakter.

⁶⁹ Ewing, *Job: A Vision of God*, s 2, Claus Westermann "The literary genre of the Book of Job", og John E Hartley "The Genres and Message in the Book of Job", begge publisert i Zuck, (red) *Sitting with Job*, s 51ff.

⁷⁰ Barstad, *En bok om Det gamle testamentet*, s 267f. Barstad understreker at selve kategorien 'visdomslitteratur' er problematisk, og at denne ikke framstår som noen lett avgrensbar størrelse. Likevel mener han vi kan påvise en del fellesnevner som binder sammen visdomsskriftene på tross av deres mange ulikheter.

⁷¹ Samme verk, s 268f.

hersker en orden; i egyptisk visdomstradisjon kalt *maat*⁷². Denne *maat* er ifølge Zimmerli en forutsatt forståelseshorisont også i den hebraiske visdomstradisjonen.⁷³ Hans Barstad hevder visdomslitteraturen fremstiller kampen mellom to grupper mennesker; den gudelige og den ugudelige, den vise og dåren. Denne virkelighetsoppfatningen er religiøs i sin grunnholdning, men det er ikke Guds frelseshandlinger eller hans åpenbaring i historien som utgjør utgangspunktet for teologien, men snarere menneskets tolkninger av den orden Gud i sin tid la ned i sitt skaperverk.⁷⁴ Denne orden tolkes i visdommen i lys av menneskelig erfaring, og ikke gjennom teologisk-aksiomatisk refleksjon. De tekster vi regner til visdomslitteraturen bygger en komplett ontologi på denne forestillingen om en skapt orden.⁷⁵ Mye av innholdet i denne litteraturen har et didaktisk preg, og gjennom poetisk belæring uttrykkes et ethos, en teologi og til og med en kosmologi. 'Visdommen' har flere ulike roller og funksjoner i denne litteraturen. I én forstand er den en attråverdig menneskelig egenskap på linje med 'forstand' eller 'klokskap' (Job 28:18), som oppnås gjennom gudfryktig livsførsel (Job 28:28, Sal 111:10, Ordsp 11:2). Andre steder omtales visdommen synonymt med 'god moral' (Ordsp 5:1, 29:3, 15). Samtidig er visdommen også beskrevet i mer uoversiktlige ordelag, og får et drag av mystikk; en guddommelig hemmelighet som er for stor for verden (Job 28, Fork 9:13, 15). Ved siden av dette har visdommen også en mytisk-kosmologisk side uttrykt bl.a. gjennom den personifiserte Visdommen i Ordsp 8. Visdommen har her rollen som 'kosmisk arkitekt', og er til stede og aktiv når Gud avgrenser kosmos og skiller det fra kaoskreftene.⁷⁶ Skapelsen er her ifølge Kvanvig ikke "maktbevis fra Jahve, men opprettholdelsen av den kosmiske ordning i kamp med de livsfjendtlige krefter"⁷⁷. Allerede fra skapelsen av står altså visdommen sentralt i visdomslitteraturen (Ordsp 3:19); som aktiv deltaker i kampen mellom kosmos og kaoskrefter. Visdommen står på livets og lysets (Job 26:10) side i en tilværelse preget av

⁷² Zimmerli bruker her eng. "order". En saksvarende norsk oversettelse blir kanskje noe i retning av "ordning" i betydningen 'system som følger gitte regler'. Zimmerli, *Man and his Hope in the Old Testament*, s 15. Ordet *maat* henspiller på den egyptiske visdomsgudinnen Maat og har mye til felles med 'den personifiserte Visdommen', *הַכִּנְיָה* som vi kjenner fra Ordsp 8. Kvanvig, *Historisk Bibel*, s 197.

⁷³ Zimmerli, *Man and his Hope in the Old Testament*, s 15

⁷⁴ Barstad, *En bok om Det gamle testamentet*, s 268f.

⁷⁵ Kvanvig, *Historisk Bibel*, s 171. I vårt GT først og fremst Forkynneren, Ordspråkene og Jobs bok. Imidlertid er det også en rekke salmer og profetskrifter som inneholder stoff som passer godt inn i visdomssjangeren.

⁷⁶ Kvanvig, *Historisk Bibel*, s 194ff. Denne delen av visdomslitteraturen gjør også omfattende bruk av mytologiske referanser som nok mange vil mene er viktig i enhver lesning av Jobs bok. Jeg har likevel valgt å se bort ifra dette av hensyn til oppgavens ambisjon om å holde seg til en litterær lesning. Jeg mistenker at et dykk ned i Jobsbokens mytologiske bakteppe fort kan resultere i spennende, men omfattende doser diakroni.

⁷⁷ Samme verk, s 196. Denne kosmologien, og tolkning av skapelsen kommer også til uttrykk i Gudstalene i Jobs bok. Som nevnt omtales Guds avgrensning av kosmos fra kaos her med uttrykket å "spenne målesnor (*קָו*) over [jorden]".

spenning mellom dårskap og forstand (Fork 2:13), mellom guds frykt og ugudelighet, mellom håp og ikke-håp (Ordsp 11:7-8, 10:28).

Dualismer preger altså visdommen på alle plan, fra det kosmologiske til det etiske. I forrige kapittel var vi innom visdomslitteraturens tenkning omkring en handling og dens konsekvens, av Kvanvig omtalt som *handling-følge-sammenheng*. Når Barstad kaller visdomslitteraturen ”religiøs i sin grunnholdning”, kan det forstås dit hen at ’visdommen’, med alt den innebærer av etikk, mystikk og kosmologisk teologi, *ikke* holdes adskilt fra visdommens kausalitetstenkning. Det er nær sammenheng mellom den ’Kosmiske arkitekts’ kamp mot kaoskreftene på den ene siden, og det at gode og onde handlinger bærer i seg henholdsvis gode og onde konsekvenser på den annen. Det er den samme spenningen som preger begge disse saksforholdene, og mennesket må ta konsekvensene dersom det ikke stiller seg på visdommens/Guds/lysets/rettferdighetens side.

Når tematikken i Jobs bok skal settes på én formel, gjør man ofte bruk av ordet ”problem”⁷⁸; ”Det ondes problem”, ”problemet urettferdig lidelse” eller lignende. Claus Westermann presenterer i sin artikkel ”The literary genre of the Book of Job” en interessant innvending mot tendensen til villig å plassere Jobs bok i en visdomslitterær sjanger. Riktignok har mange eksegeter uttalt at Jobsboken er unik i sin litterære form, men så lenge innvendingene mot å likevel klassifisere boken som visdomslitteratur ikke har fått særskilte konsekvenser på det eksegetiske plan, har man latt klassifikasjonen få stå i fred.⁷⁹ En uheldig følge av dette er ifølge Westermann forestillingen om at Jobs bok omhandler et problem, eller problemer. Jeg er usikker på om jeg deler Westermanns syn på at det å kalle Jobs bok visdomslitteratur med nødvendighet innebærer at boka først og fremst befatter seg med problemer, men hans innvending rører likevel ved en viktig observasjon. Kan vi egentlig si at teodicé-problemet blir *behandlet* som eksistenstelt spørsmål i Jobs bok? Til dette svarer Westermann et klart nei.⁸⁰ Sjangeren vi kunne forventet oss dersom boken primært var en behandling av et eksistensielt problem er den filosofiske *diskusjon*, men Westermann hevder denne sjangeren ikke finnes, eller i hvert fall ikke dominerer, i boken. Tvert imot hører Jobs taler hjemme i sjangeren *klage*; hans ord er ikke en refleksjon over det eksistensielt paradoksale i hans

⁷⁸ Her kunne mange lesere av Job nevnes. Både akademiske og mer folkelige lesninger oppfatter ofte Jobs bok som problemorientert (og særlige ofte trekkes teodicé-problemet fram). F.eks. Pope, *Anchor Bible: Job*. Kapelrud, *Job og hans problem*. Kolstad, ”Det ondes problem i filosofisk perspektiv”.

⁷⁹ Westermann, ”The literary Genre of the Book of Job”, i Zuck, (red) *Sitting with Job*, s 52

⁸⁰ Westermann bestrider på ingen måte at teodicé tematiseres i Jobs bok. Hans poeng er at måten det *behandles* på ikke er av en primært intellektuell/filosofisk karakter. Samme verk, s 53

situasjon, men en direkte, emosjonell reaksjon på den nød han opplever; et utbrudd. Vennene kommer heller ikke til Job for å diskutere teodicé, men for å *trøste*. Forsøket på trøst slår imidlertid feil, og utvikler seg snart til en *disputt* (disputation), en sjanger som Westermann plasserer i en forensisk kontekst⁸¹, hvor to parter legger fram sin sak for en domstol. Denne disputten foregår imidlertid innrammet av Jobs klage på begge sider, i kapittel 3 og 29-31⁸²; bokens dialog er ikke en diskusjon, men en "dialogue of consolation".⁸³ Jobs 'problem' er med andre ord ikke først og fremst at han og vennene er saklig uenige i et eksistensielt spørsmål, men at Job ikke finner noen trøst i vennenes forsøk på å forklare hans situasjon. Deres henvisninger til visdommens handling-følge-sammenheng og dens "løsninger" på Jobs situasjon, avhjelper ikke den håpløshet Job føler i sin smerte.⁸⁴ Den religiøse grunntonen ivaretas også i en slik lesning av boken, da den "rettsinstans" Job henvender seg til er Gud. Det er også Gud som i epilogen bedømmer samtalen mellom Job og vennene i Jobs favør (42:7). Konklusjonen for Westermann blir å karakterisere sjangeren i Jobs bok som en 'dramatisert klage', hvor Job og vennenes samtale går fra klage til trøst - til rettsdisputt og til en endelig påkallelse/appell til Gud fra Job.

John E. Hartley kommenterer i artikkelen "The Genres and Message of the Book of Job" Westermanns innvending i en gjennomgang av Jobsbokens formale sjangre.⁸⁵ Hartley påviser, i tillegg til klagesjangeren, forekomster av en rekke litterære sjangre i bokens ulike deler; De fleste av disse hører hjemme under overskriften "rettssak", og harmonerer i det store og det hele godt med Westermanns tenkning. I relasjon til en håpslesning opplever jeg imidlertid at det ikke er så mye de formale sjangerkennetegnene, men tvert imot Westermanns forståelse av boken som *helhet*, som samling av sjangre, som får konsekvenser for lesningen. Som leser av Jobs bok er det lett å bli frustrert over dens manglende evne til å gi svar på vanskelige spørsmål; samtalepartene i dialogen besvarer ikke hverandres innlegg i "debatten", men fremholder i stedet sine egne monologer uavhengig av forrige talers ord. Westermanns observasjoner rimer godt med dette. Job vil naturlig nok ikke vil reagere med nøkterne filosofiske motargumenter, men snarere med en fortsatt klage over det håpløse i sin situasjon,

⁸¹ Samme verk, s 54f

⁸² Jobs siste tale inneholder dog også en god del argumenter myntet på vennene. Westermann hevder likevel at dette må leses på bakgrunn av den klagetradisjonen hans taler står i, snarere enn som en teologisk/filosofisk diskusjon. Westermann, "The literary Genre of the Book of Job", i Zuck, (red) *Sitting with Job*, s 54

⁸³ Samme sted.

⁸⁴ Job 8:5-6

⁸⁵ Hartley, "The Genres and Message in the Book of Job", i Zuck, (red) *Sitting with Job*, s 65ff.

når vennene ikke lykkes med å trøste ham; og særlig ettersom deres ”trøsting” innebærer en påstand om at hans nød er konsekvensen av synd Job vet han ikke har begått. På den annen side er det også forståelig at vennene reagerer med indignasjon og frustrert sinne når vennen reagerer på deres trøst, og deres henvisning til velmente teologiske argumenter for hvor håpet er å finne, med en blank avvisning (6:25b ff). Også Guds tilsvær passer godt inn i denne tenkningen, men overrasker leseren like fullt gjennom å ikke besvare menneskenes respektive rettsprosedyrer på deres egne premisser. I stedet understreker Gud at han er Gud med stor G, og ”forbeholder seg retten til å handle suverent”⁸⁶.

Diskursene som til sammen utgjør Jobs bok; Gud, Job, vennene Elifas, Bildad og Sofar, suppleres også av enda to ”stemmer”: Fortelleren og den fjerde vennen Elihu. Bokens dialogiske og poetiske hoveddel i kapitlene 3-42:6 rammes inn på begge sider av en prosaprológ og –epilog⁸⁷. Som vi skal se i neste avsnitt setter fortellerstemmens innspill i disse delene av boken dialogen, og dermed bokens helhet, i et helt spesielt lys. Boken åpnes med at årsaken til Jobs uforskyldte nød forklares for leseren, og i epilogen bekreftes Jobs uskyld. Det fortellerstemmen avslører i prologen er ukjent for Job og vennene, og får konsekvenser for *leserens* oppfatning av bokens fremdrift snarere enn for karakterene selv. Den fjerde vennen, Elihu, bryter plutselig inn i dialogen etter Jobs siste tale, før Guds taler (kap 32-37). Hans fire taler fremstår som et merkelig brudd med strukturen for øvrig, og regnes av de aller fleste forskere som et senere tillegg⁸⁸. Det er mange spørsmål knyttet til dette grepet fra redaktørens hånd, men dette vil ikke tas opp i denne oppgaven. Hadde det ikke vært for dette innskutte materialet, ville strukturen i Jobs bok være ganske så ryddig og oversiktlig. Bokas dialogiske hoveddel består i 3:1-42:6 av Jobs innledende klage (kap 3), tre talerunder hvor Elifas, Bildad og Sofar snakker etter tur og hvor Job svarer dem mellom hver tale (kap 4-27⁸⁹), og deretter Jobs endelige klage/appell (28-31⁹⁰). Deretter følger Guds to taler

⁸⁶ Kapelrud, *Job og hans problem*, s 30.

⁸⁷ Også her ligger en fare for å bli for opptatt av diakrone spørsmål, dersom en skulle behandle relasjonene mellom poesidelene og prosadelene fra et redaksjonskritisk synspunkt. Poengene knyttet til dette er mange og spennende, men vies likevel ikke plass her av hensyn til oppgavens fokus.

⁸⁸ Clines, *Word Biblical Commentary: Job*, s LVIII f.

⁸⁹ I tredje talerunde har Bildad bare en kortere tale sammenliknet med de to første rundene, og Sofar taler ikke i det hele tatt. Clines forklarer dette med at teksten muligens har blitt redigert underveis, og at talerundene i den opprinnelige teksten var symmetriske. Samme verk, s LIX.

⁹⁰ Kapittel 28 er et dikt om Visdommen, her framstilt som en del av Jobs tale. Diktet bryter noe med Jobs klag/appell for øvrig, og er kanskje et senere tillegg. Det ville etter mitt skjønn være merkelig om forfatteren selv hadde redigert inn et vakkert og nøkternt dikt om Visdommen midt i Jobs fortvilte og sinte appell til Gud i kap 30-31. Clines, *Word Biblical Commentary: Job*, s LIX

adressert til Job (38-42:6⁹¹). Denne omfattende dialogen rammes som nevnt inn av prosadelene (kap 1-2 og 42:7-17). Plasseringen av Elihu-talene mellom Jobs siste tale og Guds svar er merksnodig, og etter mitt skjønn ikke i tråd med forfatterens øye for spenningsoppbygging og eminent litteratur. Dersom den er et senere tillegg, representerer Elihu-diskursen samtidig, en tolkning av, og kommentar til, budskapet i Jobs bok for øvrig, fra en tilnærmet samtidig kilde⁹².

5.2 Diskursanalyse: ulike budskap om håp

Flere ulike ”stemmer” kommer altså til uttrykk i Jobsbokens ulike diskurser. I det følgende vil jeg forsøke å vise at disse diskursene alle befatter seg med ’håp’, og at denne tematikken faktisk står sentralt i alle bokens deler. I noen tilfeller er dette sant i rent språklig forstand, og terminologien vi så på i kapittel 4 er i hyppig bruk. Andre steder er håpstematikken mer implisitt, og man kan si at ”saken fins uten ordet”. I begge tilfeller står ulike forståelser av ’håp’ sentralt. Det er imidlertid ikke slik at forfatteren av Jobs bok formidler én normativ håpstenkning. Tvert imot brukes de ulike diskursene aktivt for å belyse ulike sider ved håp, og temperaturen blir tidvis høy når disse ulike synene møtes. Selv om prologen etterfølges av Jobs klage, vil jeg hoppe rett fra prologen til Elifas, Bildad og Sofar. Deretter følger Job, og Elihu, før Gudstalene skal under lupen, etterfulgt av epilogen. Jobs bok er et omfattende stykke poesi, og et forsøk på å beskrive utviklingen i samtalen mellom Job, vennene og Gud vil kunne fylle mange hyllemeter med bøker. I det følgende vil jeg forsøke å fokusere mest mulig på de deler av samtalen som forholder seg til ’håp’. Håpstematikken er naturlig nok en integrert del av dialogen som helhet, og en helhetlig forståelse av bokens utvikling er nødvendig også for å forstå utviklingen her. Jeg vil forsøke å presentere en nokså selvstendig lesning av nøkkeltekster som omhandler håp, men også gjøre bruk av enkelte sekundærkilder for å belyse den konteksten nøkkeltekstene står i. Det er imidlertid ikke noen målsetning å her gi et dekkende bilde av helheten i Jobs bok.⁹³

⁹¹ Også her har forskerne mye å si om tekstens redaksjonshistorie. Kapelrud, *Job og hans problem*, s 26f. Guds-diskursen vil her behandles uavhengig av dette.

⁹² Ewing, *Job: A Vision of God*, s 34.

⁹³ Alle sekundærkildene som brukes i dette kapitlet egner seg dog godt som kommentarer til helheten i Jobs bok, og gir spennende og varierte innspill til forståelsen av Jobs bok.

5.2.1 Fortelleren og הַשֹּׁטֵן

Fortelleren innleder prologen med å presentere leseren for Job, en from og rettskaffen mann. En leser som er fortrolig med visdomstekster i Ordspråkene eller Salmene vil allerede i det første verset forstå at Job er en uklanderlig fyr⁹⁴. Job er rikt velsignet med både stor familie og materiell velstand, og han er også blant de mektigste blant folkene i området⁹⁵. Jobs fromhet eksemplifiseres med at han hadde for vane å jevnlig ofre til Gud på vegne av barna sine, for å bøte på eventuelle synder de kunne ha begått. Det levnes ingen tvil om at Job *er* en from og gudfryktig mann, på grensen til det overdrevne. Foruten denne innledende beskrivelsen blir enhver mistanke om at Job kunne ha syndet tilbakevist gjennom en rekke poengteringer av konkrete synder Job *ikke* har begått gjennom hele boken.⁹⁶ Jobs lykkelige, velsignede tilværelse og hans fromhet henger naturligvis nøye sammen; helt i tråd med *handling-følge-sammenhengen* som preger visdomslitteraturen.⁹⁷

Neste scene utspiller seg hos Gud. Gudesønnene trer fram for Gud, og blant dem er også הַשֹּׁטֵן. Denne karakteren har foruten navnet lite til felles med Satan, slik han omtales f.eks. i NT eller i kristen teologisk tradisjon. Den beste oversettelsen av navnet vil kanskje være ”Anklageren” eller ”Den fiendtlige”⁹⁸. Anklageren har streift omkring blant menneskene på jorden. Sammenhengen mellom Jobs mange velsignelser og hans fromhet har ikke gått upåaktet hen hos Anklageren, og når Gud med en viss selvtilfredshet spør om han har sett hans fromme tjener Job, er Anklageren rede til å inngå et veddemål med Gud. Anklageren hevder Jobs fromhet er uløselig knyttet opp mot de mange velsignelser Gud har vist ham. Om Gud bare vil frata Job alt som er hans, vil Job ikke lenger være en from mann, men tvert imot spotte Gud like opp i ansiktet, spår Anklageren. Gud går med på dette veddemålet, og lar הַשֹּׁטֵן gjøre som han vil med Jobs eiendeler (hans tjenere, sønner og døtre inkludert), så lenge han lar Job selv være (1:12). Deretter skifter scenen igjen, og vi får høre om Jobs reaksjon når ekstraordinære ulykker fører til at han mister både buskap, alle tjenere og barna sine. Likevel reagerer ikke Job slik som Anklageren hadde trodd; i stedet for å spotte Gud reagerer Job i sin

⁹⁴ הַשֹּׁטֵן וְיִשְׂרָאֵל אֱלֹהִים וְכָרָם מִכָּרֶע׃, denne fromhetsterminologien forekommer stadig i visdomslitteraturen i GT. Clines, *Word Biblical Commentary: Job*, s 11f.

⁹⁵ Kapelrud omtaler Job som ’storhøvding’ – det som hos araberne kalles sjeik. Kapelrud, *Job og hans problem*, s 32.

⁹⁶ F.eks. 31:18, 29:16, 31:9, 31:24.

⁹⁷ Kapelrud, *Job og hans problem*, s 33.

⁹⁸ HALOT: שָׂטָן

sorg med å tilbe og prise Gud: "Naken kom jeg fra mors liv, naken vender jeg tilbake. Herren gav, og Herren tok, Herrens navn være lovet!".

Den sør-amerikanske frigjøringssteologen Gustavo Guitérrez peker ut denne hendelsen som en nøkkelhendelse i Jobs bok⁹⁹. Han observerer at Anklagerens hensikt ikke er å vise at Job er en syndig mann, men tvert imot å vise at hans fromhet er en direkte konsekvens av at han har blitt rikt velsignet av Gud. Guitérrez hevder אֱלֹהִים utfordrer Gud for å vise ham at Jobs fromhet springer ut av en gudsrelasjon tuftet på et prinsipp om belønning. Job er tro mot Gud fordi det gagnar ham. Guitérrez benytter uttryket "disinterested religion" for å beskrive motsatsen til dette; en tro som ikke avhenger av lønnsomhet.¹⁰⁰ Anklagerens teori er at dersom Gud tar fra Job familie, rikdom og status, så vil Jobs gudsrelasjon bryte sammen fordi den bygger på et prinsipp om at det lønner seg for Job å være tro mot Gud. Når Gud går med på dette veddemålet, betyr det ifølge Guitérrez at en religion bygget på et prinsipp om gjengjeldelse¹⁰¹ mangler dybde og autenticitet. Ettersom det er anklageren, אֱלֹהִים, som tar opp denne problemstillingen, betyr det at en slik lønnsomhets-religion også har noe satanisk ved seg.¹⁰² Når Gud tilbes fordi det får gode konsekvenser for den troende, foreligger det ikke noe egentlig gudsmøte, skriver Guitérrez.¹⁰³ Når den troende ofrer, lovpriser, tilber eller oppfyller fromhetskrav med en baktanke om gjengjeldelse, er dette i realiteten en form for avgudsdyrkelse. Her er ikke en allmektig eller suveren Gud, men prinsippet om gjengjeldelse – i positiv forstand en velsignelsesprognose, det egentlige objektet for tilbedelsen. Å tro 'uten baktanker' er det motsatte av en tro basert på en doktrine om gjengjeldelse.¹⁰⁴ Denne spennende påstanden som springer ut av Guitérrez' lesning av prologen har etter mitt skjønn mye for seg, og hvis den stemmer – ja, da får det vidtrekkende konsekvenser også for talen om håp i hele Jobs bok! Dersom menneskets tillit til Gud, dets håpefulle blikk mot horisonten, dets tålmodige venting og dets utspenhet mot fremtiden i realiteten er henvendt mot avguden 'forutsigbar velstand, lykke og ære', ja da har håpet ingenting med Gud å gjøre. Og videre er heller ikke håp å regne for en spent, søkende henvendthet mot ukjent framtid, men tvert imot

⁹⁹ Guitérrez, *On Job*, s 4

¹⁰⁰ Samme verk, s 5.

¹⁰¹ Altså et system der troskap/fromhet resulterer i velsignelse og frafall/synd resulterer i ulykke. Handling-følge-sammenheng.

¹⁰² Guitérrez, *On Job*, s 5. Dette synspunktet deles også av andre. Waaler, "Job, Kierkegaard og det moderne mennesket", i Aarnes og Nygård (red.), *Herren gav og Herren tok*, s 158,

¹⁰³ Samme sted.

¹⁰⁴ Samme sted. "Uten baktanker" er mitt forsøk på å tolke Guitérrez' "for nothing", som igjen henspiller på 1:9b: אֵלֹהִים לֹא בִּיָּדָאֵי אֱלֹהִים – er det for ingenting at Job frykter Gud?

en forventning om et utfall den håpende allerede nå kan forutsi, på bakgrunn av sine egne gjerninger. Med bakgrunn i Guitérrez' påstand kan vi altså si noe om hva håp i denne forståelse *ikke* er; og dermed kan får dette også konsekvenser for hva håp *er*: Håp må innebære en overgivelse av ens egen skjebne til forhold en selv ikke rår over. Om vi godtar at det å 'tro for ingenting' står i et gjensidig utelukkende forhold til en tro basert på en doktrine om gjengjeldelse (en handling-følge-sammenheng), da må også et håp knyttet til forutsigbar konsekvens stå i motsetning til et håp til en ekstern suverenitet. Gud må tillates å være autonom, uavhengig av menneskenes forventninger til en mekanistisk sammenheng mellom menneskers handlinger og Guds reaksjoner, dersom han skal være Gud.

Denne håpstatistikken står imidlertid ikke engang på et implisitt plan å lese ut av prologen selv. Guitérrez' påstand er en påstand om hva forfatteren ønsker å formidle som utgangspunktet for resten av Jobs bok. Anklageren får jo ikke verifisert sin hypotese; Job spotter ikke, og forble syndfri selv etter ulykkene (1:22). Job synder ikke, selv når Gud lar seg overtale til å la veddemålet gå enda en runde (2:1ff). Anklageren får tillatelse til å påføre Job sykdom i den tro at Jobs fromhet vil bukke under når han selv rammes. Dialogen mellom Job og hans hustru mot slutten av prologen er også interessant i forhold til konsekvensene Guitérrez' påstander får for håpstenkningen. 2:9-10:

Da sa hans kone til ham: «Er du fremdeles like from? Spott heller Gud og død!»

Men han svarte: «Du taler som en ufornuftig kvinne. Skal vi bare ta imot det gode fra Gud? Skal vi ikke ta imot det vonde også?» Tross alt som hadde hendt, syndet ikke Job med sin munn.¹⁰⁵

I lys av tanken om 'handling-følge-sammenheng' og 'overgivelse til ekstern suverenitet' som to dikotomiske innfallsvinkler til 'håp', kan vi her lese Job og hans hustru som talspersoner for hver av disse. Jobs kone kan i så fall parafraseres "Skjønner du ennå ikke at din fromhet ikke fører frem [til ønsket resultat]? Vend heller om fra den, for konsekvensen av bespottelse [død] er lettere å bære enn konsekvensen av fromhet". Jobs svar kan også leses som en forfektelse av tanken om Guds suverenitet. I så fall kan tolkningen uttrykkes noe i retning av: "Du taler tåpelig. Gud gir det Gud gir. Skal vi ikke ta imot når han gir, og skal vi ikke oppgi når han tar?"¹⁰⁶

Etter denne ordvekslingen avsluttes prologen ved å beskrive konteksten for Jobs samtale med Elifas, Bildad og Sofar. Vennene får høre om ulykkene som har rammet Job, og

¹⁰⁵ Oversettelse NO 1978/85. "en ufornuftig kvinne" er dog kanskje en litt forsiktig oversettelse. Den hebraiske teksten bruker her adjektivet לָמָד – dum, tåpelig.

¹⁰⁶ "Sitatene" er her altså ikke egentlige sitater eller bibelvers, men mine forsøk på å formulere rimelige tolkninger av 2:9-10a.

kommer til ham i den hensikt å vise sin medfølelse og å trøste ham (2:11). Når de kommer fram gir de tydelige uttrykk for at de deler hans sorg (2:12), og deres sympati og respekt for Jobs situasjon uttrykkes gjennom at ingen av dem sier et ord til ham før han selv taler, etter sju dager og sju netter (2:13)¹⁰⁷.

Talen om håp uteblir altså i prologen, både på det terminologiske og egentlig også på det implisitte plan. Imidlertid får leseren her innsikt i bakgrunnen for Jobs ulykke, som igjen danner konteksten for Jobs samtale med vennene, og endelig for teofanien i kapittel 38. Hensikten med å påføre Job lidelsene er altså å undersøke hva slags motivasjon som ligger bak Jobs eksemplariske fromhet. Svaret på dette spørsmålet gis ikke endelig i prologen¹⁰⁸; Anklageren konfronteres ikke med resultatet av sitt eksperiment. I stedet forberedes leseren på bokens neste del, samtalen mellom den sørgende Job og de trøstende vennene. Imidlertid vet leseren nå flere ting som vennene ikke vet: Job *er* rettferdig. Hans fromhet vek ikke en tomme i møte med fryktelige ulykker. Og årsaken til Jobs ulykker ligger *ikke* hos Job og hans handlinger eller holdninger. Ulykken bunner tvert imot i Anklagerens påstand om at Jobs fromhet bygger på et grunnlag som Gud ikke har behag i. Guds ubehag er faktisk så stort ved tanken på at Job kun er from fordi det lønner seg, at han går med på å la Anklageren pine ham på verst tenkelige måte. Som vi har sett får dette også konsekvenser for forståelsen av 'håp'. Når håp i den følgende dialogen gjøres til et viktig tema, vil også prologen få konsekvenser for vår lesning av denne tematiseringen.

5.2.2 Elifas, Bildad og Sofar

Dialogen i Jobs bok innledes med Jobs intense klagerop. Job forbanner den dagen han ble født, og ønsker at den aldri hadde funnet sted. Den nå fattige og sosialt utstøtte¹⁰⁹ ønsker at han var dødfødt, og at han nå i stedet for å lide kunne hvile i fred i Sheol, hvor det ikke gjøres forskjell på stormenn og slaver.¹¹⁰ Klagen avsluttes med Jobs spørsmål om hvorfor dagen gir lys til de lidende og liv til de ulykkelige, før han på gripende vis uttrykker den frykt og den rystelse han føler i kjølvannet av ulykkene som har rammet ham. 3:24-26:

¹⁰⁷ Clines, *Word Biblical Commentary: Job*, s 63ff.

¹⁰⁸ Lesere av Job som befatter seg med redaksjonskritikk vil her kunne innvende at bokens prosadeler til sammen utgjør det som kan ha vært en selvstendig historie, uavhengig av dialogene. Kapelrud, *Job og hans problem*, s 20f. I så fall vil man kunne hevde at Jobs svar til sin kone i 2:10 gir utfallet av Guds og Anklagerens veddemål, og at noen ytterligere kommentar vil være overflødig.

¹⁰⁹ Jfr. Jobs sykdom, som i samtiden ville resultere i 'sosial død'. Guitérrez, *On Job*, s 6

¹¹⁰ Selv om Sheol ikke nevnes eksplisitt, er det ingen tvil om at det er det Job har i tankene. 3:13, 17 og 19. Clines, *Word Biblical Commentary: Job*, s 94.

Mine sukk er blitt mitt daglige brød,
mine klagerop strømmer fram som vann.
De redsler jeg fryktet for, har rammet meg,
nå kommer det jeg grudde for.
Jeg får ikke fred, ikke ro og hvile,
det kommer bare nye plager.¹¹¹

Det slående med Jobs klage er at den uttrykker renskårne følelser, blottet for anklage, refleksjon eller anger. Til tross for at Job i prologen ser Gud som opphavsmannen bak ulykkene som rammer ham (1:21, 2:10), er klagen i kapittel tre blottet for anklager mot Gud. Job ønsker at han hadde sluppet lidelsen, men anklager ikke Gud for urettferdig å ha påført ham dem.¹¹² Til tross for at Job var en visdommens mann, en som hadde full innsikt i doktrinen om gjengjeldelse, nevnes ikke det ulogiske i at en rettferdig skulle rammes av ulykke med ett ord. Når Job beskriver sine følelser er det heller ikke selvmedlidenhet, sinne eller urettferdighet han trekker frem, men derimot en følelse av fredløshet (3:26)¹¹³. Jobs erfaring av uforskyldt lidelse har rokket voldsomt ved noe dypt i ham. Ennå uttrykker ikke Job noe eksplisitt om dette. Foreløpig roper han bare ut sin smerte, fryktsom og utrygg.

Det er på denne bakgrunn vennenes første taler må forstås. Jobs venner forfektet den samme lære som ham; doktrinen om gjengjeldelse var også for dem verdens selvsagte grunnvilkår.¹¹⁴ Når Jobs kraftfulle klage overhodet ikke forholder seg til handling-følge-sammenhengen de alle var vel kjent med, må dette kunne bli oppfattet som upassende. Eier Job ingen skam? Når et menneske i en slik grad opplever gjengjeldelse for sin synd, er ikke synden ubetydelig. Likevel taler Job som om han skulle være uskyldig.

Av Elifas' første tale fremgår det tydelig at hans hensikt er å trøste, men også at både ulykkene som har rammet, og Jobs klage, nå har reist spørsmål som Elifas ser seg nødt til å kommentere (4:2). Han minner om at Job selv har vært i den situasjon Elifas og de andre vennene nå er i; Job har tidligere trøstet mange maktesløse og lidende, men denne trøsten har

¹¹¹ Oversettelse: NO1978/85. Framtidsaspektet i setningen "nå kommer det jeg grudde for" har ført til diskusjon blant Job-eksegeter. Clines mener svaret på spørsmålet om hva Job grudde for besvares i v 26; det å ikke få fred, men i stedet stadig pines av nye plager. Clines, *Word Biblical Commentary: Job*, s 103. I alle tilfelle kan det synes som om det ikke er konkrete fremtidige ulykker Job frykter, men at han heller uttrykker frykten og uroen de allerede opplevde ulykkene førte til. Det som tidligere ga Job trygghet og fred har nå rast sammen, og Job står tilbake med følelsen av å være fred-løs.

¹¹² Clines *Word Biblical Commentary: Job* s 104.

¹¹³ Samme verk, s 105.

¹¹⁴ Samme verk, s 104.

ikke vært en myk, bekreftende trøst av typen ”Så, så. Det er ikke din feil, og det ordner seg nok”. Derimot har han med sine ord vist mange til rette, og styrket de knelende knær (4:3f)¹¹⁵. Disse ord Job har brukt er visdommens ord, og det er nettopp disse ord Elifas nå minner Job om. Tidlig i Elifas’ tale gjøres håpet til et sentralt tema, 4:6:

הֲלֹא יִרְאַתְךָ כְּסִלְתְּךָ תִּקְנֶתְךָ וְתָם דְּרָכֶיךָ :

Har du ikke tillit til din [guds-]frykt, er ikke din redelige ferd ditt håp?¹¹⁶

Både כְּסִלְתְּךָ og תִּקְנֶתְךָ gjør oppmerksom på at Jobs håp nå settes på dagsorden; hans tillit til at gudsfrykt resulterer i velsignelse. Har Job gitt avkall på den lære som tidligere formet hans håp? Elifas minner Job om hva håpets grunnlag består i de neste to versene (4:7f):

Tenk etter! Når mistet en skyldfri livet,
 hvor gikk rettskafne folk til grunne?
 De som pløyer ned ondskap og sår ulykke,
 de høster det samme, etter det jeg har sett.

Her oppsummerer Elifas doktrinen om gjengjeldelse slik vi finner den i visdomslitteraturen, og han legger her fram et budskap Job er vel kjent med. De rettskafne går ikke til grunne. De onde høster ulykke. Elifas’ mål er her å få Job til å innse noe han allerede vet. Men da må Job også innse sin synd, og igjen søke mot Gud¹¹⁷. Elifas er diplomatisk og mild i sin første tale. Ved å beskrive Gud som en svært streng og hevngjerrig, som ikke går av veien for å fordømme selv englene, uttrykker han indirekte at Job ikke trenger å føle skam (4:18-21). Intet menneske kan være 100% rettferdig for Gud, heller ikke Job. (4:17). Elifas peker på løsningen på Jobs situasjon, som vil gjenopprette Jobs håp (5:16); Job må vende seg til Gud. Og dessuten, sier Elifas, skal den som tuktes av Gud ikke forakte den oppdragelse som gis. Gud tukter, men han leger også. Om Job bare vil søke mot Gud, vil Gud sørge for at Job vil kunne le av den type nød han nå opplever, og igjen ha fred¹¹⁸. Elifas avslutter sin tale ved å slå fast at den lære og de løfter om velsignelse over Jobs situasjon han nettopp har redegjort for er sann, og oppfordrer Job: ”Det skal du høre og merke deg!” (5:27).

¹¹⁵ NO 1978/85 oversetter her כְּרָכִים כְּרָעוּתָא תַּאֲמִין i 4:4b med ”du gav kraft til vaklende knær”. Etter mitt skjønn er det her tale om at Job har styrket knelende knær. I så fall uttrykkes her kanskje at de Job har trøstet enten så å si har blitt tvunget i kne av konsekvensene av sin synd, eller at Job har vist dem at veien ut av uføret innebærer et knefall for Gud.

¹¹⁶ Min oversettelse

¹¹⁷ Job 5:8. ”søke mot Gud” oversettes i NO 1978/85 ”vende meg til Gud”, som kanskje er mer i tråd med den tale om omvendelse vi er vant til fra NT. Job henvender seg i sin første klage aldri til Gud direkte.

¹¹⁸ Ordet for fred, שָׁלוֹם, opptrer gjentatte ganger i Jobs bok som konsekvensen av å ha en rett gudsrelasjon. Man kan gjerne si at שָׁלוֹם er et håpets objekt. (5:23, 5:24, 8:6, 22:21, 25:2, 41:2, m.fl.)

Etter dette utgangspunktet er samtalen for alvor i gang. Elifas har lansert den tenkningen omkring håp som også preger både Bildads og Sofars taler. Bakgrunnen for at håpstematikken tas opp er den lidelse, og den utrygghet og fredløshet Job opplever, men også det brudd med visdomsteologien Jobs reaksjon innebærer. Elifas tegner her et bilde hvor ulykken og håpet utgjør hver sin ende på en kausalitetsskala; Ulykke og ufred er konsekvensene av at Gud har funnet feil hos Job (jfr 4:18), og lidelsen er å regne som Guds oppdragelse. På den annen side vil Job, dersom han vender seg til Gud og utviser tillit (תִּבְּטָח) til at guds frykt er håpets (תִּנְיָן) grunnlag, ja da vil ondskapen måtte lukke sin munn (5:16). Job, som vi snart skal se nærmere på, imøtekommer ikke Elifas' tanker¹¹⁹, og slutter seg ikke til den skjematiske kausaliteten som Elifas bygger sin håpslære på.

Det er som nevnt flere studier av Jobs bok som ikke anerkjenner oppfatningen om at boken tar for seg et problem, og heller ikke godtar at dialogen mellom Job og vennene skal være en slags filosofisk diskusjon. Man observerer at det her ikke foreligger noen egentlig *samtale* hvor partene forholder seg til det samme tema på samme tid.¹²⁰ Talene forholder seg selvsagt til hverandre, og forfatteren lar talerne bruke et språk som svarer til forrige talers, men det som beskrives med den ene talerens ord er ikke det samme tema som forrige taler tok opp. Denne måten å forstå dialogen på har etter mitt skjønn mye for seg sett fra et håpstematisk ståsted. Man diskuterer ikke her én (visdomsteologisk) håpsforståelse fra ulike ståsteder, men kjemper en etter hvert intens kamp mellom flere helt ulike forståelser av håp. Til tross for at Job i det store og det hele avviser Elifas første tale, fortsetter Bildad i samme spor i sin første tale. Den diplomatiske tonen fra Elifas' tale er nå borte, og Bildad videreutvikler Elifas' resonnement på flere punkter. På sett og vis kan en si at Bildad og Elifas samtaler seg imellom, mens den reelle kommunikasjonen mellom dem og Job i større grad uteblir. Bildad foreslår at det kan være Jobs barn som ved sin synd har forårsaket ulykken som rammet dem, og som Job nå lider under¹²¹. Elifas' oppfordring til Job om å vende seg mot Gud gjentas, men i lys av tanken om at barna kan ha syndet, benytter Bildad en forensisk terminologi i sin beskrivelse av hva Job må gjøre, 8:4-7:

Hvis dine barn har syndet mot ham,

¹¹⁹ Selv om Elifas' tale og Jobs svar "interagerer" tydelig på flere punkter. Ewing, *Job: A Vision of God*, s 52.

¹²⁰ Ewing, *Job: A Vision of God*. Westermann, "The literary genre of the Book of Job", i Zuck (red), *Sitting with Job*, s 51ff.

¹²¹ Som lesere av prologen vet vi at dette ikke kan være tilfelle (1:5).

så har han gitt dem deres synd i vold.
 Å, om du ville søke Gud
 og be Den Allmektige om nåde!
 Så sant du er skyldfri og redelig,
 vil han nok våke over deg,
 gjenreise din bolig og gi deg rett.
 Da blir det smått, det første du hadde,
 mot det store du siden skal få.

Logikken er her den samme som hos Elifas: redelighet vil føre til fremtidig velsignelse så stor at det han nå opplever vil bli glemt (8:21), forutsatt at Job vender seg til Gud og ber om nåde¹²². Håpet knyttes også hos Bildad opp mot en tillit til Gud, men uttrykkes negativt om den gudløses falske håp, 8:13-14:

בְּנֵי אֲרָחוֹת כָּל-שֹׁכְחֵי אֵל וְתִקְוַת חֲנָף תֵּאָבֵד :
 אֲשֶׁר-יִקְוֶה בְּסֵלֹו וּבֵית עֶפְכִּישׁ מִבְּטָחוֹ :

Slik er deres vei, de som glemmer Gud: De gudløses håp forsvinner.
 Hans trygghet henger i tynne tråder, han stoler på spindellev.¹²³

Også hos Bildad er spørsmålet om håp et spørsmål om hva og hvem man setter lit til (בְּסֵלֹו, בְּטַח). Og også her uttrykkes det, implisitt, at den som vender seg til Gud, og lever skyldfritt og redelig (8:6), så vil håpet være solid fundert – med fremtidig velsignelse som resultat. Kort sagt: et håp knyttet til en Gud som opptrer i henhold til visdommens rettsforståelse (8:3), er et håp man kan og bør stole på.

Også denne gangen fortsetter Job sin klage i stedet for å gå inn i en diskusjon omkring Bildads resonnementer. Imidlertid knytter Job an til det forensiske motivet fra 8:5 i 9:14-24, men også dette foregår innen rammene av Jobs klage. Hans anklager rettet mot Gud er nå

¹²² "Nåde": Grunnteksten har i 8:5 תִּתֶּנְנִי, som her kan tolkes i retning av "[at Gud dømmer i Jobs] favør".

¹²³ 13, og 14b er min oversettelse. I 14a ("Hans trygghet...tråder") har jeg lånt NO 1978/85 sin ordlyd da denne svarer til Anchor Bible sin kommentar til dette verset. Pope, *Anchor Bible: Job*, s 66f. אֲשֶׁר-יִקְוֶה omtales her som mistenkelig (mulig korrumpert tekst), men man mener "trådene" som NO 1978/85 oversetter med svarer til תִּקְוַת i 13b (som vi så betyr snor/buestreng i sin primitive form). Dette er utenfor min hebraisk-kompetanse, så jeg velger å stole på ekspertene. Om de har rett, er dette en stilfull beskrivelse av den gudløses håp fra forfatterens side, hvor håpet (det utspente tauet/buestrengen) i den gudløses tilfelle er så spinkel at den kan sammenliknes med spindellev.

tydeligere, og Job sier rett ut at Gud ikke forholder seg til rett ferd slik Bildad omtalte det i 8:3, men at "Skyldfri eller skyldig – Han [Gud] utsletter begge" (9:22).

Sofar er åpenbart provosert av dette i sin første tale. Likevel taler han rolig til Job om Guds storhet, og viktigheten av at Job er ydmyk overfor en mektig Gud. Igjen gjentas visdommens håpsmotiver der en søken mot Gud vil resultere i trygt håp, mens de onde er uten trygghet. 11:17 er dessuten et godt eksempel på forfatterens bruk av lys og liv som metaforikk knyttet til håp.

11:13 אִם-אֵתָהּ תְּכִינֹתָ לְבָבְךָ וּפְרִשְׁתָּ אֵלָיו כַּפְּךָ :

Hvis du gjør ditt hjerte klart for Ham, og brer dine hender ut mot Ham..¹²⁴

11:17 וּמִצְחָרִים יָקוּם חֶלֶד תִּעָפֵּה כַּבְּקָר תִּהְיֶה :

Ditt liv skal overstråle middagssolen,
og mørket skal bli som den lyse morgen.

11:18 וּבִטְחָתָּ כִּי-יֵשׁ תִּקְוָה וְחִפְרָתָּ לְבִטָּחַת תִּשָּׁכַב :

Du kan stole på at det finnes håp;
du kan se deg om, og kan trygt legge deg ned

11:20 וְעֵינַי רָשָׁעִים תִּכְלִינָה וּמָנוֹס אֶבֶר מִנְהֶם וְתִקְוָתָם
מִפֶּחַח-נֶפֶשׁ :

(11:20) De ondes øyne svikter, de mister sitt tilfluktssted,
og deres håp er å ånde ut.¹²⁵

Igjen er det altså håpsord som uttrykker en utspenhet (תִּקְוָה) og tillit (בִּטָּחַת) som preger håpsspråket. Den håpende er utspent ikke mot ukjent fremtid, men mot en Gud som fradømmer den onde sin trygghet og sitt liv, men som velsigner den rettferdige med trygghet, lys og liv.¹²⁶

¹²⁴ Min oversettelse. Setningen fortsetter i de to neste versene, og uttrykker at premisset i dette verset vil resultere i trygghet

¹²⁵ 11:18, 20: Mine oversettelser, som brukt i kapittel 4.

¹²⁶ Sml 11:17 med Jobs forbannelse over den natten han ble unnnfanget i 3:9. Her uttrykker etter mitt skjønn Sofar rettledende og betinget trøst; "Jeg hører din klage, men se: om du bare overholder disse betingelsene, så går det bra".

Selv om de neste to talerundene er svært viktige i oppbygningen av den spenningen som til sist resulterer i Jobs direkte appell til Gud, er oppbygningen av vennenes håpssyn unnagjort allerede etter den første. De elementer som til nå er nevnt gjentas noen ganger også i andre og tredje talerunde, men innholdsmessig tilføres ikke noe nytt (15:20-22, 18:5,14, 22:26-28,30).

5.2.3 Job

Om de tre vennenes tale om håp er noenlunde unison og statisk, er Jobs forståelse av håp desto mer dynamisk og uensartet. Paradoksalt nok er det vennenes manglende vilje til å fravike sine standpunkter og visdomsdogmer som tvinger fram utviklingen hos Job. Fra den voldsomme klagen i kapittel tre, vekker vennenes vanskjøtsel av sitt trøsteransvar gjennom talerundene et sinne og en desperasjon hos Job. Når vennene ikke er villige til å revidere sin oppfatning av doktrinen om gjengjeldelse, til tross for Jobs innstendige understrekning av sin egen uskyld, da tar de ikke hans lidelse på alvor. Og når de heller ikke kan gi ham tilfredsstillende svar på hans spørsmål, ser Job seg nødt til å henvende seg annensteds med sin klage. Til slutt ender Job med å anke sin sak inn for Gud selv.

I denne oppgavens avsnitt 4.1 så vi hvordan Job knyttet håpløshet til den natten han ble unnfanget i Job 3:9. I virkeligheten er det å tale om *håpløshet* i Jobs bok på én måte litt skivebom. Mer presist vil det være å si at Job i sine første klager knytter sitt håp til mørke og døden. Her forutsettes det at man forstår innholdet i den håpsforståelse som betegnes med den hebraiske håpsterminologi. Denne terminologien åpner nemlig for en forståelse av håp som *henvendthet*, eller utspenethet, mot noe eksternt, ukjent og fremtidig. Dette til forskjell fra en forståelse av håp som en tilslutning til allerede kjente alternativer av ulik art.¹²⁷ I førstnevnte håpsforståelse er det ikke spørsmålet om hvilken prognoses konsekvenser man foretrekker som bestemmer ens valg av håpsobjekt. Tvert imot er det et spørsmål om hvilket ukjent, fremtidig, eksternt holdepunkt man skal ”spenne seg ut mot”¹²⁸. I menneskets erkjennelse av sin egen ”nåtid av fortidige ting, nåtiden av nåtidige ting og nåtiden av fremtidige ting”¹²⁹, former det sitt eget håp, sin henvendthet, i kampen for å oppleve erkjennelsen av egen empiri

¹²⁷ Som vi nettopp har sett hos Elifas, Bildad og Sofar er det også rom for å forstå håp annerledes: som et valg mellom to alternativer – gudsfrykt eller gudløshet – begge med sine respektive konsekvenser. Også her får ’håp’ et litt annet innhold enn vi med vår moderne håpstale er vant til; hvor håp er en forventning om et positivt utfall. I Jobs bok kan ’håp’ knyttes an til både positive og negative utfall – av visdommen karakterisert som hhv den rettferdiges og den ugudeliges håp.

¹²⁸ Jfr. תַּקְוָה, se kapittel 3.1.

¹²⁹ Jfr Augustins tanke om tidens eksistens. Se kapittel 2

og nåtidige eksistens som meningsfull. Denne kampen kan være lett å forholde seg til når livet smiler, men det er ikke tilfellet for Job. Den utvikling hans håp gjennomgår i løpet av diskusjonen med vennene er et resultat av Jobs innbitte kamp for å gjenvinne fast grunn under føttene. Hans fotfeste og trygghet rives vekk når hans lidelser bryter med hans tidligere tilslutning til doktrinen om gjengjeldelse. Der han tidligere henvendte seg til visdommens håp; om at Gud gjengjelder rettferdig, strever han med å finne ut hvor han nå skal henvende seg. Når Job i dialogens første del spenner seg ut mot døden, er dette med andre ord ikke egentlig en *håpløshet*, men det eneste holdepunktet den forpinte Job klarer å henvende seg til i kjølvannet av ulykkene. Jobs håpsutvikling i løpet av dialogen er en fortelling om en desillusjonert mann og hans leten etter et holdepunkt han kan *spenne seg ut mot*.

Elifas kommenterer ikke Jobs dødshåp i kapittel 3 med ett ord. Tvert imot svarer han som vi har sett at han støtter seg til læren om at Gud velsigner de som vender seg mot Ham (5:17ff). Job svarer til dette at om det hadde vært så enkelt, så hadde han ikke ropt ut sin klage: Skriker et villesel midt i det grønne, rauter en okse når den har *fór*?¹³⁰ (6:5). Derfor fortsetter Job sin klage, men utfordrer vennene til å vise han hvilken feil han eventuelt skulle ha begått for at gjengjeldelsesdoktrinen skulle kunne forklare hans ulykke (6:24). Inntil videre ser Job ikke noe han kan strekke seg mot, eller noe han håpe på, uten døden (6:11, 7:6, 6:8-9). Job har ingen flere krefter igjen, han kan ikke vente (יָחַל), og ikke har han noe fremtidig holdepunkt å vente/håpe på heller, 6:11, 13:

מִה־כֹּחִי כִי־אֵיחַל וּמִה־קֹּצִי כִי־אֶאְרֹךְ נַפְשִׁי :

הָאֵם אֵין עֲזָרָתִי כִי וְתִשְׁיָה נְדָתָה מִמֶּנִּי :

6:11 Hvilken styrke har vel jeg til å håpe?

Hvilken slutt venter meg,

som jeg kan strekke min sjel mot?

6:13 Er jeg ikke da hjelpesløs?

visdommen er drevet bort fra meg.¹³¹

Bildad kan ikke svare på Jobs utfordring om å påvise hans synd, med unntak av nevnte forslag om at det kan være Jobs barn som har syndet. Likevel holder Bildad fast på at Job ikke

¹³⁰ Ewing, *Job: A Vision of God*, s 52

¹³¹ Min oversettelse. תִּשְׁיָה kan oversettes både "visdom" og "suksess/lykkelig utfall", og uttrykker her kanskje et snedig ordspill. Jobs erfaringer gjør ham ute av stand til å håpe på et lykkelig utfall på visdommens premisser.

er uskyldig, og viser til at dette bygger på fedrenes erfaringsbaserte visdom (8:8-9). Oppfordringen til Job er klar; søk Gud og be om hans godvilje (8:5), for Gud vil ikke avvise den fromme (8:20).

I Jobs svar til Bildad kan det virke som om en idé har blitt unnfanget, for omtrent hele Jobs svar er en hypotetisk drøftelse av hva som ville skje dersom han hadde lagt sin sak frem for Gud. På sett og vis ville Jobs sak være en anklage mot Gud selv (9:3, 9:34). Job sier nå åpent at Gud piner ham uten grunn; hadde Gud kun straffet synderne, hadde ikke Job hatt noe å frykte (9:35). Job adresserer også Gud direkte: Jeg sier til Gud: Fordøm meg ikke! La meg få vite hvorfor du anklager meg (10:2). Hartley viser hvordan hvert av Jobs svar i den første talerunden er delt i to, hvor den første delen er en tale til vennene, og den andre er tale til Gud.¹³² Sammenlikner man Jobs to første taler til Gud (hhv kap 7 og 10), er det interessant å se at den første omhandler Jobs dødsønske, mens den andre er langt mer opptatt av spørsmål knyttet til rettferdighet (10:1a, 10:4, 10:5-6, 10:18). Takket være vennenes provoserende evne til *ikke* å trøste Job, har Job nå blitt opprørt nok til å gå fra en kraftløs henvendthet mot døden, til en bittert, sint og freidig henvendelse til Shaddai selv. I Jobs andre tale kan vi til og med lese en klage over at Job føler livet hans er for kort (10:20)!

Etter at Sofar som tredje mann ut igjen gjentar det samme budskapet som de to foregående vennene, håner Job vennene: Ja, dere er sannelig noe til karer! Med dere dør nok visdommen ut. (12:2). Deretter taler han til dem om den egentlige visdommen, den som fins hos Gud (12:13). Gud gjør som Gud vil, alle levende skapninger er i Hans hånd. Om Han gjør ende på dem han vil (12:17-25). Derfor er vennenes ”visdom” og deres insistering på at Gud passer inn i deres kausalitetsskjema en svikefull måte å forsvare Gud på (13:7). I 13:15 kommer så et mulig vendepunkt i Jobs håpstale:

הֲנִי יִקְטְלֵנִי לֹא [לֹא] אֵיחָל אֶדְרֹכִי אֶל-פָּנָיו אוֹכִיחִי :

Jeg venter på ham som vil drepe meg,

jeg vil vise ham at min ferd er rett.¹³³

¹³² Hartley, "The Genres and Message of the Book of Job", i Zuck (red), *Sitting with Job*, s 67f.

¹³³ Oversettelse: NO 1978/85. Oversettelsen av dette versets første del er imidlertid omstridt, og bl.a. ASV har her "Behold, he will slay me. I have no hope". Clines støtter også en slik oversettelse, Clines, *Word Biblical commentary: Job*, s 282, note 15b og c. Imidlertid kan det her synes som om oppfattelsen av at Jobs håp stadig på dette punkt er døden utgjør et viktig argument for de som støtter en slik oversettelse. Se argumentasjonen hos Pope, *Anchor Bible: Job*, s 99f. Etter mitt skjønn er Bibelselskapets oversettelse i det minste helt i tråd med utviklingen i Jobs håpssyn, idet det forflytter seg fra dødslengsel, til en gryende lengsel etter å få legge fram sin sak for den allmektige, fryktinngytende, men likevel vise Gud (12:13). I alle tilfelle kan man her med bakgrunn i 13:16 argumentere med at 13a uttrykker en fremtidig konfrontasjon med Gud, som Job fester en strime av lit til.

Verbet for å vente er her håpsverbet *יחל*, og dersom denne oversettelsen holder mål, er dette en veldig spennende utvikling. Job holder fast ved at Gud er ute etter å gjøre kål på ham (et stadig tilbakevendende tema i Jobs klager så langt), men en gnist er likevel tent i ham: Han vil vise at han har rett i påstanden om at han ikke har gjort noe galt. Kanskje blir nettopp dette vanvittige vågestykke min redning, håper Job (13:16).

I tillegg til at Job nå så å si *spenner seg ut* mot Gud, skjer det nå også et skifte i Jobs *henvendthet*. Den monotone higen mot døden og mørket tidligere i Jobs taler, suppleres nå av en interesse for livet. I kapittel 14 reflekterer Job om forgjengeligheten Gud lar prege menneskelivet, og i vers 13 leser vi:

Å, om du ville gjemme meg
og holde meg skjult i dødsriket
inntil din vrede går over!
Om du ville sette meg en frist
og så huske på meg igjen!

Stadig er det klagen, i kombinasjon med en gryende forensisk appell til Gud, som rår. Likevel dukker det her opp et element som synes fremmed i Jobs tidligere ønske om å slippe livet, og utfris av døden; Job ønsker at hans liv igjen kan bli levelig, ved at Guds vrede skal avta. Riktignok avfeier Job med bitre ord muligheten for at noe slikt kan skje i 14:18ff, men det at tanken nevnes innebærer etter mitt skjønn likevel en utvikling hos Job om vi sammenlikner med utgangspunktet kapittel tre.

Det siste uttrykket for Jobs håpstale vi skal se på er kanskje både det mektigste og det mest paradoksale på én og samme tid. Samtalen mellom den lidende Job og de trøstende vennene utvikler seg sakte, men sikkert til en svært temperert ordkrig, hvor til slutt vennenes dogmatiske angrep på Jobs integritet står mot Jobs høyst emosjonelle angrep på vennenes teologi.¹³⁴ Ut av diskusjonen vokser Jobs bitterhet og protest sterkere og sterkere, med det resultat at ønsket om å konfrontere Gud med sin bitterhet øker.¹³⁵ Om denne konfrontasjonen, som beskrives med forensisk terminologi, kan mye sies, men med henblikk på håpstatikk er det to ting som utpeker seg; Jobs motivasjon for å ønske et slikt Gudsmøte, og hans

¹³⁴ Ewing, *Job: A vision of God*, s 64.

¹³⁵ Guitérrez, *On Job*, s 56ff.

gåtefulle tale om sin ”gjenløser” i kapittel 19. Guitérrez redegjør i korte trekk for den omfattende diskusjonen knyttet til følgende passasje i 19:25-27:

Men jeg vet at min gjenløser lever;
og som den siste skal han stå fram på jorden.
Når det ikke er noe igjen av min hud,
og mitt kjøtt er tæret bort,
da skal jeg skue Gud.
Jeg skal se ham med egne øyne,
jeg selv og ikke en fremmed.
Å, jeg fortæres av lengsel

Ifølge Guitérrez er dette en passasje hvor leserens tolkning får vidtrekkende konsekvenser for ens helhetsforståelse av Jobs bok.¹³⁶ I korte trekk går diskusjonen her mye på forståelsen av מְלֹאֵי, gjengitt hos Bibelselskapet med ”gjenløser”. Er det her tale om en tredje mellommann, en slags advokat, som kan megle når Job skal føre sin prosedyre mot Gud, eller er det her tale om en dobbelthet i Jobs gudsbilde? Guitérrez tolker i sistnevnte retning, og hevder denne passasjen viser at Job, som har brukt mye av sin klage på å tilskrive Gud ansvaret for sine stadige pinsler, også har en oppfatning, et håp, om at Gud samtidig er god og vil ham vel.¹³⁷ Guitérrez benytter denne forklaringsmodellen når han leser Jobs tanke om at Gud skulle handle imot seg selv i ovennevnte passasje i 14:13. Her ønsker jo Job at Gud skulle gjemme ham fra sin egen vrede, med et håp om et fremtidig gudsmøte som ikke var preget av vrede. Denne tanken er mektig. Kan Job, i all sin bitterhet og protest, også være drevet av et gryende håp om at hans liv kan gjenopprettes, ikke gjennom gjengjeldelse for fromhet, men av Guds ønske om å frelse?

Et potensielt håpsord vi hittil ikke har støtt på opptrer her i både vers 26 og 27; verbet som i NO 1978/85 oversettes ”skue” og ”se” – רָאָה. Semantisk er dette ordet omtrent like flertydig som det engelske ”to see”, men det bærer også i seg en mulig håpskonnotasjon, akkurat som vårt ”skue”. Den skuende venter på at noe skal dukke opp i horisonten. Dette er en annen venting enn den som uttrykkes med חָכַח¹³⁸; en tålmodig avventning av en situasjon man kjenner utfallet til.¹³⁹ Der חָכַח kan oversettes med det engelske ”expect”, er en sakssvarende

¹³⁶ Guitérrez, *On Job*, s 64f.

¹³⁷ Samme verk, s 65.

¹³⁸ Se avsnitt 4.3 ovenfor.

¹³⁹ Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, s 150.

tolkning av חָזַק kanskje ”inspect”¹⁴⁰. Disse to variantene av venting kan også godt egne seg for å oppsummere avstanden mellom Jobs og vennenes håp. Vennene setter sin lit til handlinge-følge-sammenhengen visdomsteologien lærer dem, hvor håpet kan sies å bygge på en forventning om et forventet utfall: en Gud som handler mekanistisk på bakgrunn av menneskenes gode eller dårlige fremferd.¹⁴¹ På den annen side kommer i 19:25-27 kanskje det stikk motsatte til uttrykk; et undersøkende, prøvende håp, som søker å få skue en skremmende Gud i håp om at Han er god i tillegg til å være suveren.

5.2.4 Elihu og Gud

Når Elihu og Gud her må dele overskrift er det ikke fordi jeg anser noen av dem som uvesentlige karakterer i Jobs bok. Men når det kommer til deres tale om håp, er de begge nokså tause sammenliknet med Job, Elifas, Bildad og Sofar. Av alle de totalt 51 gangene terminologien fra vårt semantiske felt forekommer i Jobs bok, er kun fire av disse i Elihu-diskursen og to i gudstalene. Videre er alle de tre tilfellene hos Elihu egentlig best egnet for å eksemplifisere at håpsterminologien også brukes for å betegne andre ting enn ’håp’; i dette tilfellet venting i betydningen ’utsettelse’ (32:4,11,16). Den siste er en interessant, men gåtefull setning i 37:22: Fra Norden kommer gull; om Gud er der en forferdende herlighet. Utover det som allerede er nevnt om ’norden’ og ’gull’¹⁴², kan dette verset sette oss på sporet av en mulig parallell i 37:21-23 til Jobs dobbelte gudsbilde, men naturligvis uten den samme intensitet som dersom 19:25-27 leses som et klimaks for Jobs omfattende opprør mot Guds blodtørst.¹⁴³ Gudsdiskursen er også fattig hva håpsterminologi angår. Når Gud besvarer Jobs endelige appell ut av stormen, er det i grunnen påfallende i hvor liten grad Guds tale synes å svare til de andre diskursene. I stedet for å motsi eller berømme de tre vennenes argumenter, og uten å uttrykke hverken sympati eller annen reaksjon på det saklige innholdet i Jobs anklager mot Ham, svarer Gud med mektige ord som uttrykker sin egen velde¹⁴⁴. Job får ro for sine mange spørsmål (42:5f) om enn på en helt annen måte enn han kanskje hadde tenkt seg. Ewing oppsummerer:

¹⁴⁰ HALOT: חָזַק

¹⁴¹ Ewing, *Job: A Vision of God*, s 57.

¹⁴² Se note 61 og avsnittet om חָזַק i kapittel 4.3

¹⁴³ Se for øvrig Kapelrud, *Job og hans problem*, s 23f for et eksempel på en annen Job-leser som med god samvittighet unnlater å vie Elihu like stor plass som de øvrige karakterene.

¹⁴⁴ Svært mye kan og bør sies om dette. Det er selvsagt ikke min hensikt her å si at Gudstalene er uten relevans for diskursene for øvrig! Hva håpstalen angår er det imidlertid kanskje ikke så merkelig at Gud selv forholder seg taus om den, dersom vi tenker på mennesket som håpets subjekt. Det er jo ikke Gud som strever med å forholde seg til ukjent fremtid.

"[I]s there any reason why God should not be surprising? God does not always live up to man's expectations; once in a while God does astonish his creatures. The judgement of God is simply not the same as the judgement of man."¹⁴⁵

Imidlertid omtales Gud også i den til sammenlikning nøkterne prosaepilogen. Dersom vi kan si at Job fikk svar på sin diskurs i talene i kapitlene 38-41, felles i epilogen dom over den diskusjon vennene har ført med Job. Gud tar helt og holdent parti mot de tre vennene. Deres tale om ham var ikke rett, slik som Jobs var (42:7). Det er også verdt å merke seg at Anklageren ikke dukker opp igjen i epilogen; Gud har vunnet veddemålet. Til tross for hva enn vennene måtte mene om saken, uttrykkes det tydelig at Gud ikke har spottet ham, slik Anklageren forutsa at han ville, men tvert imot talte troverdig om Ham. Guds-karakterens viktigste bidrag til håpsforståelsen blir dermed bekreftelsen av Job og hans avstandstagen fra vennenes skjematisk doktrine om gjengjeldelse.

5.3 Ulike budskap om håp – oppsummering

Oppsummeringsvis kan vi i dette kapitlet kanskje si at tre ulike budskap om håp kommer til syne; Ett hos Job i starten av boken, ett hos vennene og endelig et nytt budskap implisitt i Jobs søken etter å føre sin sak for Guds ansikt, som et resultat av krangelen med vennene. Vi har sett at den første av disse kan oppfattes som en slags håpløshet, men også som en henvendthet til døden og dermed en avstandstagen fra livet og fremtiden. I og med at Job til dels går bort ifra dette synet underveis i boken, kan man kanskje tenke at dette håpsbudskapet mister sin betydning, men så er på ingen måte tilfelle. Nettopp denne fantastiske beskrivelsen av lidelse, motløshet og følelsen av å ikke klare mer er helt nødvendig for at den senere vendingen mot protest og opprør skal kunne være frigjørende. Når Jobs bok er så troverdig som den er, sett fra den undertryktes ståsted¹⁴⁶, har vi i stor grad Jobs uttrykk for lidelse å takke for det. Med bakgrunn i dette budskapet forstår vi at menneskets henvendthet mot en ukjent fremtid er uløselig knyttet til en høy grad av risiko; enhver forestilling om at 'håp' i Jobs bok er en hyggelig motvekt til bokens alvorlige karakter for øvrig, faller i møte med dette håpsbudskapet.

¹⁴⁵ Ewing, *Job: A vision of God*, s 108.

¹⁴⁶ Selv om det ikke har blitt gjort til et tema her, fins det mange gode grunner til å lese Jobs bok fra et frigjøringsteologisk perspektiv. Dette er et viktig aspekt ved Guitérrez lesning av Job. Guitérrez, *On Job*.

Vennenes håp består i en tillit til et mekanistisk system; en ordning der prognoser om fremtidig skjebne bestemmes av menneskenes moral i det dennesidige. Dette kausalitetshåpet lar seg oppsummere i ”tillitsfull forventning”. Guitérrez’ påstand om at en tro basert på en gjengjeldelsesdoktrine ikke samtidig kan være en reell gudstro har sin parallell i påstanden om at et håp der fremtidig utfall er kjent også må stå i motsetning til et håp knyttet til Gud. Der vennenes håp er ”expectance” utvikler Jobs håp seg, ad mange fortvilede, sinte, opprørske irrganger, etter hvert i retning av et ”inspection”-håp. Om han bare får møte Gud ansikt til ansikt, og får Ham i tale. Det får Job, og hans håp faller ikke, men snarere bekreftes når Gud viser seg å være en suveren, veldig Gud som ikke lar seg fange i menneskelig logikk. Skulle vi satt dette tredje håpsbudskapet på en formel, kunne det være fristende å låne et hebraisk uttrykk fra Salme 73. Denne salmen har svært mange parallelle trekk med Jobs bok, og siste verset lyder slik i norsk oversettelse:

Men for meg er det godt å være nær Gud.

Jeg tar min tilflukt til Herren.

Jeg vil vitne om alle dine gjerninger

Det hebraiske uttrykket som ligger bak ”å være nær Gud” er קִרְבַּת אֱלֹהִים. Og det er her vi finner nøkkelen til Jobs håp – i nærhet til Gud. Job håp bedømmes ikke ut ifra hvem og hva han er, men hvem han overgir seg til, og hvem hans bustreng er utspent mot.

6. Avsluttende refleksjon – et livsnært håp?

Hvordan har det så gått med ambisjonen om å finne et mer livsnært håp i Jobs bok? Selv har jeg opplevd arbeidet svært interessant, med håp som fenomen¹⁴⁷, med den hebraiske håpsterminologien og den eksplisitte og implisitte tale om håp den satte meg på sporet av i Jobs bok. Jeg opplever at Jobs bok, og den språktradisjon som preger den gammeltestamentlige poesien har svært mye å bidra med dersom prosjektet er å konkretisere innholdet i fenomenet håp. Om du som leser ikke sitter igjen med samme inntrykk, føler jeg meg ganske sikker på at det skyldes at jeg har gjort en slett jobb med å formidle mine funn, snarere enn at potensialet ikke finnes i bibeltekstene.

Underveis har jeg også blitt overrasket over graden av overførbarhet på tvers av årtusenene. Jeg tror for eksempel Guitérrez' kommentar til prologen, hvor han påstår at visdommens tro på en dotrine om gjengjeldelse står i motsetning til en reell gudstro, er like aktuell om den appliseres på kristendomsformer som er høyst levende flere steder i Norge i dag. Tanken om at en tro og et håp som bygger på en forestilling om en forutsigbar, mekanistisk Gud skulle være avgudsdyrkelse synes nesten skremmende relevant for vår egen kirke den dag i dag. Et religiøst håp tuftet på ens egen evne til å overholde et definert etisk "regelverk" ekskluderer de fleste, men gir en selvgod minoritet muligheten til å hevde seg over 'de andre'. Dette lyder ubehagelig kjent. Ewing skriver om paralleller mellom måten vi i dag regner suksess som et resultat av klokskap eller innsats, mens vi uten videre regner det som et tegn på at noen har gjort en feil underveis dersom suksessen uteblir. Den samme dynamikken, som blant annet treffer midt i blinken i forhold til måten vi behandler marginaliserte i vårt samfunn, beskrives og kritiseres særs treffende i dynamikken mellom Job, vennene og Gud.

Samtidig snakker Jobs bok også sant om alternativet. Det kjempende håpet er svært krevende; En håpstro som forutsetter en fryktløs overgitthet til Gud, lik den Job ender opp med, ekskluderer egentlig alle (unntatt superhelten Job selvsagt). Ingen av oss kan frigjøre oss fra risikoaspektet en tilslutning til et håp medfører. Og håpløsheten er resignasjonen er høyst reell, og males i Jobs bok i naturalistisk stil. Vi kjenner alle frykten. Samtidig ligger her også et fantastisk evangelium, om enn i en for oss snodig innpakning: Ingen kan hevde seg på

¹⁴⁷ Som for øvrig var tiltenkt en langt større vektning i oppgaven, men som måtte vike plass etter hvert som arbeidet med Job-teksten ble mer og mer spennende.

andres bekostning, fordi vi alle kommer til kort i møte med en veldig, suveren Gud. Han lar seg ikke manipulere, og dermed kan ingen av oss heller skryte på oss at den skjebne som venter meg er bedre enn den som venter deg. Alle stiller likt overfor en suveren Gud. Men her kommer også det gode budskapet: Gud er en Gud som i sin suverenitet velger å frelse. En troskap til Ham vil være et håp om at morgendagen er i hans hender. Buestrenger forblir spent, og mennesket forblir på sin utkikkspost, med blikket vendt mot nord.

En slik tale om håp har substans. Og jeg tror den resonnerer *i våre liv*. Dette *er* et livsnært håp, men det er et håp som krever at vi tilslutter oss til en annen og transcendent suverenitet. Håpet blir reelt i våre liv, idet vi slutter å insistere på at håpet skal få plass innenfor rammene vi forstår, kan forutsi og kontrollere.

Sagt med dikteren Arnold Eidslotts ord:

"Jeg er en skapning
Jeg kan intet kreve
Jeg er håp og ærefrykt

Thi riket er ditt"¹⁴⁸

¹⁴⁸ Publisert i Eidslott, A., "Job – plagene og nåden".

Litteratur:

- Aarnes, A. & Nygård, M. *Herren gav, Herren tok. En essaysamling om Jobs bok*, Oslo 1994: Verbum
- Barstad, H.M. *En bok om Det gamle testamente*, Petter Skippervold (red), Oslo 2003: Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo
- Bloch, E. *På spor av virkeligheten. Utvalgte tekster*, norsk utg. ved Eriksen, T. B., Oslo 1972: Gyldendal Norsk Forlag
- Clines, D. J. A. *World Biblical Commentary. Vol 17 & 18. Job*, Dallas 1989: Word Books
- Eidslott, A. "Job – plagene og nåden", i Aarnes, A. og Nygård, M., (red) *Herren gav, Herren tok. En essaysamling om Jobs bok.*, Oslo 1994: Verbum
- Ewing, W. B. (1976) *Job: A Vision of God*, New York 1976: The Seabury Press
- Guterrez, G. *On Job. God-talk and the Suffering og the Innocent*, O'Connell, M. J. (overs.) New York 1987: Orbis Books
- Hartley, J. E. "The Genres and Message of the Book of Job", i Zuck, R. B. (red), *Sitting with Job. Selected Studies on the Book of Job*. Grand Rapids, Michigan 1992: Baker Book House
- Kapelrud, A. S. *Job og hans problem – i fortid og i dag*, Oslo 1976: Gyldendal Norsk Forlag
- Kvanvig, H. S. *Historisk Bibel og bibelsk historie. Det gamle testamentes teologi som historie og fortelling*. Kristiansand 1999: Høyskoleforlaget AS
- Kvanvig, H. S. *Håpet om en annen verden. Verdensflukt og verdensforandring i lys av den kristne tro*. Oslo 1976: Aschehoug & Co
- Pope, M. H., Waaler, A., *The Anchor Bible. Job*, 3. utg., New York 1973: Doubleday & Co
- "Job, Kierkegaard og det moderne mennesket", i Aarnes, A. og Nygård, M., (red) *Herren gav, Herren tok. En essaysamling om Jobs bok.*, Oslo 1994: Verbum
- Westermann, C. "The Literary Genre of the Book of Job", i Zuck, R. B. (red), *Sitting with Job. Selected Studies on the Book of Job*. Grand Rapids, Michigan 1992: Baker Book House
- Wolff, H. W. *Anthropology of the Old Testament*, Philadelphia 1975: Fortress Press
- Zimmerli, W. *Man and his Hope in the Old Testament*, London 1981: SCM Press Ltd

Artikler publisert på nett:

Norheim, A. D., "Predikant: Ekte kristne synder ikke", Vårt Land, 07.10.2010

URL: <http://www.vl.no/kristenliv/article97620.zrm>